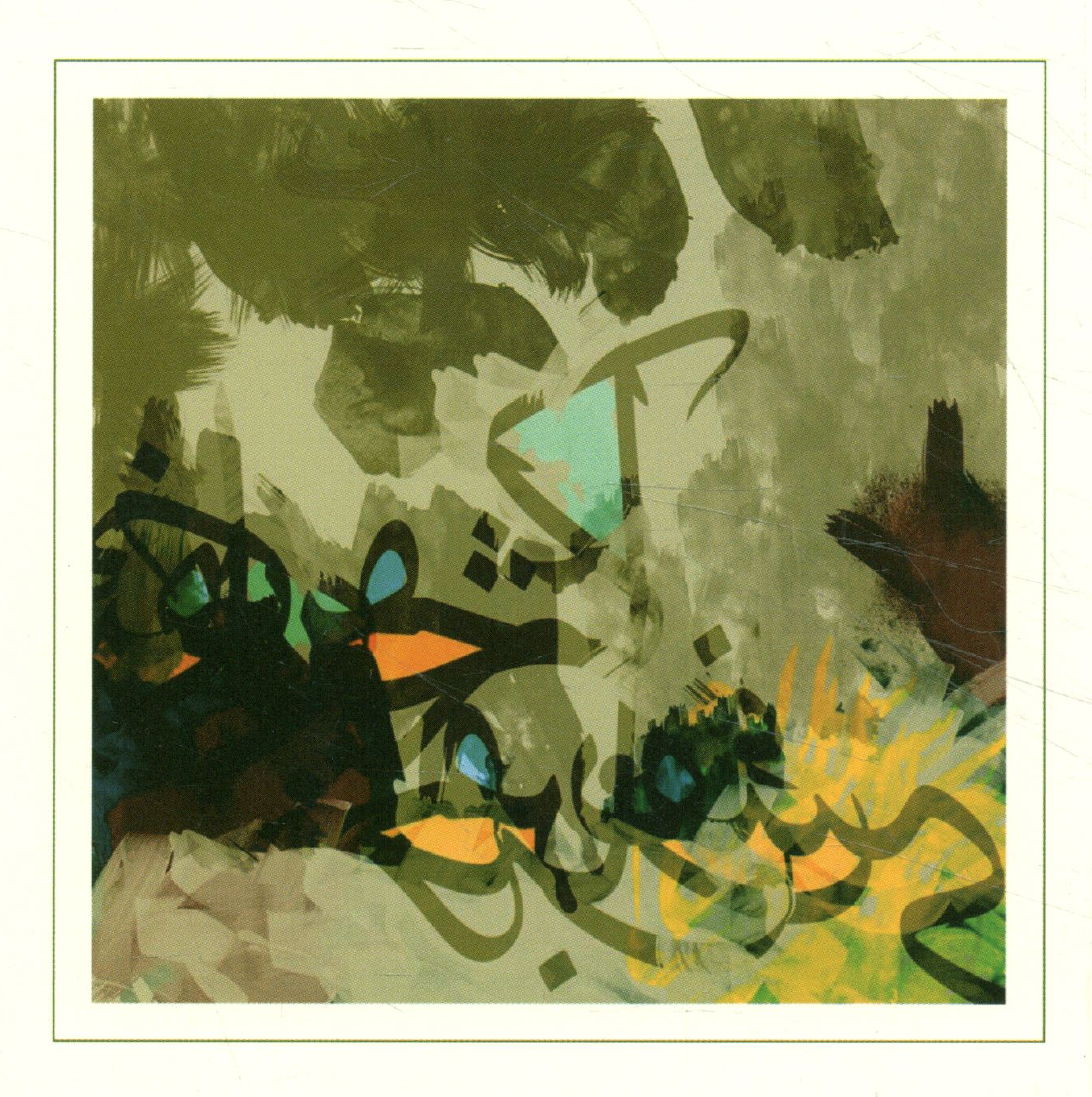
د. أحمد كروم

مقاصد اللغة

وأثرها في فهم الخطاب الشرعي









الدكتور أحمد كروم

E-mail: akerroum@gmail.com

باحث مغربي في مجال اللسانيات العامة، نشر دراسات وبحوث في مجموعة من المجلات العلمية المحكمة.

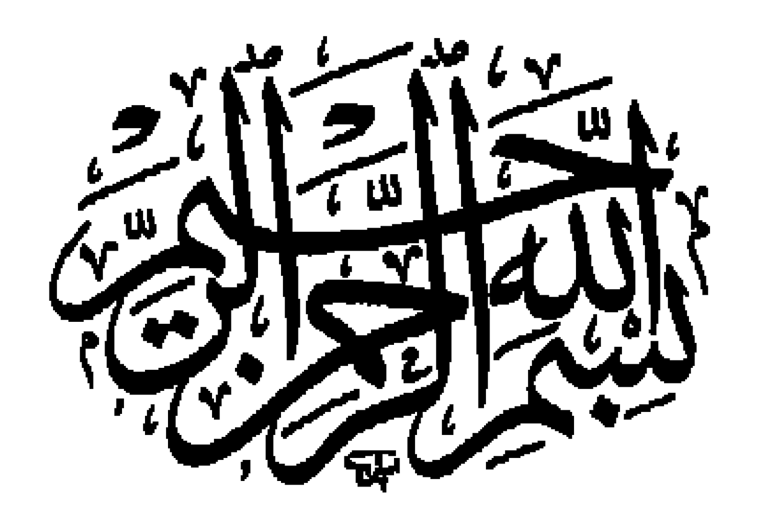
من مؤلفاته:

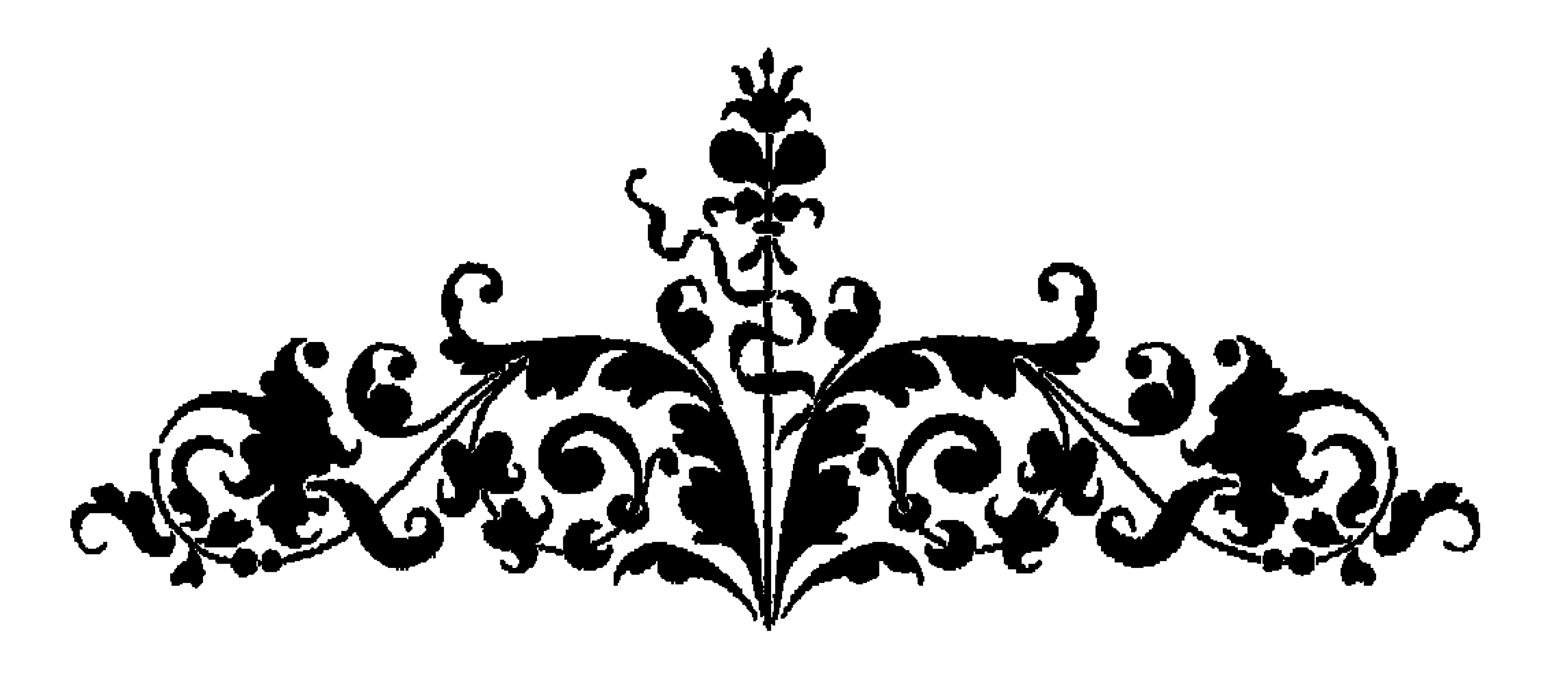
- الاستدلال في معاني الحروف دراسة في اللغة والأصول.
- مستويات التنظير في الصرف العربي.
- المعنى الحرفي : دراسات في السياق والمضمون (مترجم).
- مفهوم البناء وأثره النظري في اكتساب المهارات المعرفية.
- الترجمة والتأويل التداولي.
- أدوار الاقتضاء وأغراضه الحجاجية في بناء الخطاب.
- الترجمة وقرائن المثل في القرآن الكريم.



مقاصد اللغة

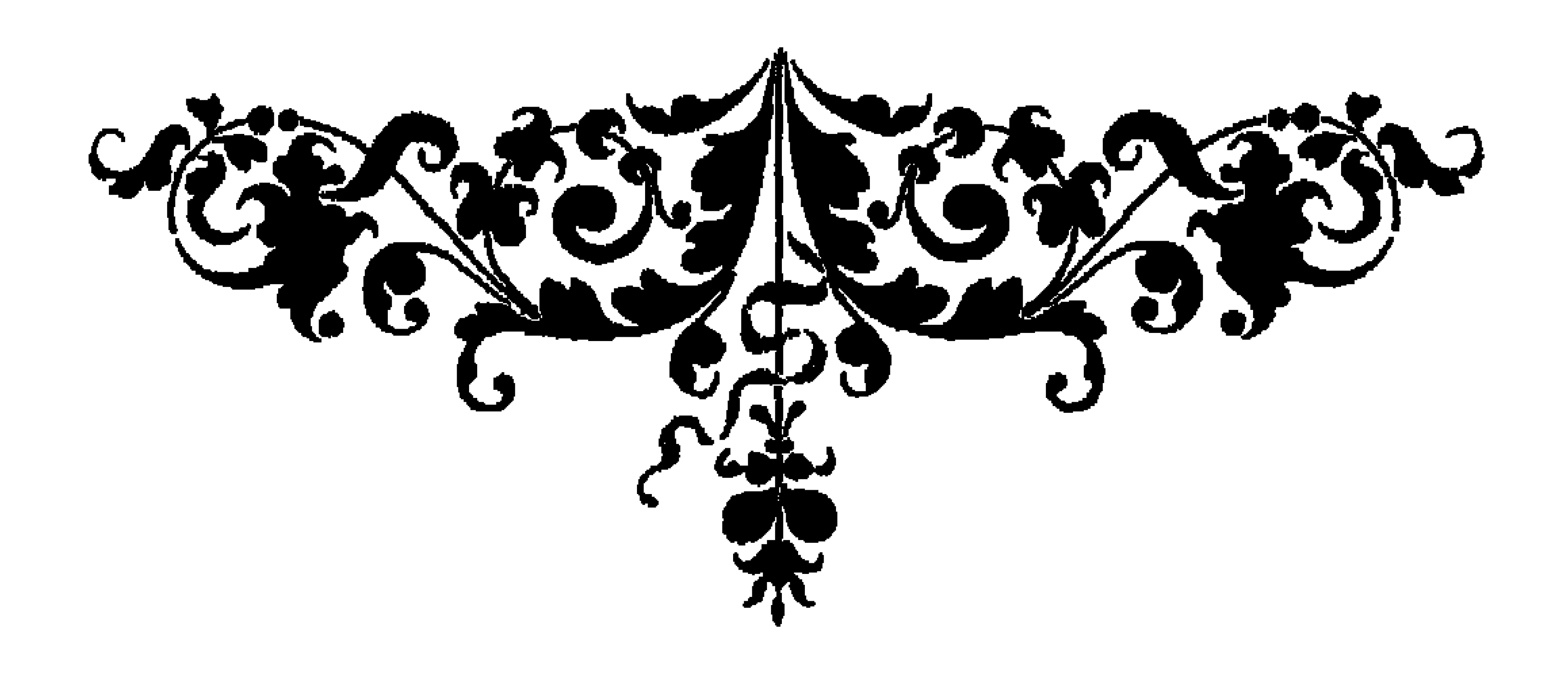
وأثرها في فهم الخطاب الشرعي





مقاصد اللغة

وأثرها في فهم الخطاب الشرعي



د. أحمد كروم



مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي
تاليف: أحمد كروم

الطبعة الأولى 2015م 1436هـ



دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع
www.darkonoz.com
عمان - وسط البلد - مجمع الفحيص التجاري
هاتف 877 4655 فاكس 875 4655 6 00962
خلوي 494 5525 79 00962
E-mail: info@darkonoz.com dar_konoz@yahoo.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني: محمد أيوب mohayyoub@gmail.com

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: 1749/ 4/ 2014
ردمك: ISBN: 978 9957 74 351 2

المحتويات

مقدمة	٩
الفصل الأول: مقاصد اللغة ودورها في الفكر اللغوي والأصولي	**١٣**
المبحث الأول : الحدود المعرفية والمنهجية لمقاصد اللغة	١٥
المبحث الثاني : جهود القدماءفي دراسة مقاصد اللغة	٢٦
المبحث الثالث : القصد اللغوي بين المواضعة والاعتباط	٤٣
المبحث الرابع : القصد اللغوي ونظرية الإفهام (الشافعي وكيفيات الفهم)	٦٥
المبحث الخامس : مقاصد اللغة ونظرية الإفهام (الشاطبي ومدارك الفهم)	١٠٨
الفصل الثاني: مقاصد اللغة وأغراضها التداولية	**١٣١**
المبحث الأول : القصد والإنجاز في أفعال الكلام	١٣٥
المبحث الثاني : القصد ومجال التخاطب	١٥٣
المبحث الثالث : القصد بين مجالي التقريب والاستعمال التداوليين	١٧٢
الفصل الثالث: القصدية وتفسير الخطاب	**٢١١**
المبحث الأول : المنهج القصدي وقضايا اللغة في تفسير النص	٢١٣
المبحث الثاني : مقاصد اللغة ومنهج الحديث النبوي	٢٦٦
المبحث الثالث : القصد اللغوي وضابط التقييد في مصطلح الحديث	٢٨٤
الفصل الرابع: العرف ومقاصد اللغة القائمة في التخاطب	**٣١٣**
المبحث الأول : ألفاظ العقود وعاء للتخاطب	٣١٥
المبحث الثاني : مقاصد اللغة ودلالة القواعد الفقهية	٣٢٨
المبحث الثالث : قرائن التحديد والقصد المعتبر في ألفاظ العقود	٣٤٢

المبحث الرابع : القصد المعتبر في ألفاظ الواقفين ٣٥٠

الخاتمة ٣٦١

المصادر والمراجع ٣٦٥

يقول الشـــافعي :

من تعلـم القرآن عظمت قـيمتـه ، ومن نظر في الفـقـه نبل قدره ، ومن تعلم اللغة رق طبعه ، ومن تعلم الحساب جزل رأيه ، ومن كـتب الحـديث قـويت حـجـتـه ، ومن لـم يصن نفسه لم ينفعه علمــــه .

حلية الأولياء : ١٢٣/٩

المقدمة

من بين الأسباب التي دفعتني إلى الكتابة في هذا الموضوع ، عبارة مثيرة للدكتور فاضل صالح السامرائي في كتابه الأصيل «معاني النحو» يقول في مقدمته : «وهناك موضوعات ومسائل نحوية كثيرة لا تقل أهمية عن كل ما بحثه النحاة ، بل قد تفوق كثيرا منها ، لا تزال دون بحث لم يتناولها العلماء بالدرس ولم يولوها النظر»[1] ثم تكلم عن معاني النحو .

لقد كانت هذه العبارة حافزا لي على النظر في موضوع «مقاصد اللغة» والبحث في أسرارها المعقدة ، وفي باطن خطابها ، رغم صعوبة مستوياتها المتعددة في الإحاطة بكل المقاصد التي تتصل بالذهن ؛ كالفهم ، والمعرفة ، والتواصل ، وبناء التراكيب ، وطرق التخاطب والتداول .

ويعتبر موضوع مقاصد اللغة من العلل الغائية ؛ ومن المواضيع التي مازالت لم تبحث بشكل دقيق وموسع يستجيب لمطالب اللغة ومقتضياتها في الفهم . كما أن النظر الفلسفي والفكري واللساني لم يعمق نظره في جزئيات هذا الموضوع ، ودوره في إثارة ذهن الباحث العربي .

لهذا الاعتبار ، أجدني أطرق باب «مقاصد اللغة» من أجل الانفتاح على فضاء أثار فضولي وفتح ما انغلق من أفكاري ، وهو أمر في غاية الأهمية يحتاجه كل باحث في الولوج إلى معرفة مقاصد الخطاب . وأقصد من ذلك ، التأكيد

---

(١) السامرائي صالح فاضل : نحو المعاني ، العاتك لصناعة الكتاب ، القاهرة ، (د.ت) . (المقدمة) .

على المزاوجة بين المعرفة اللغوية والمعرفة الشرعية ، وتوجيه الدرس اللغوي العربي إلى مواصلة السعي نحو تحقيق الهدف الذي نشأ من أجله ، ألا وهو خدمة القرآن الكريم ، وخدمة بيانه ، والإسهام في فهم النصوص الشرعية ، وفي استثمار المبادئ العقدية والأحكام الشرعية العملية منها قصد تطوير منهجيتها اللغوية في فهم مقاصد خطابها .

وإذا كانت الأهداف الأساسية من مقاصد اللغة ؛ هي تحقيق الفهم ، وإنجاح التخاطب ، ورد الاعتباط ، فإن هذه الأهداف لم تكن لتتحقق في الدراسات العربية والإسلامية لولا وجود النص القرآني ، وارتباط خطابه باللغة العربيّة منذ نزوله . أضف إلى ذلك ، ارتباط الشريعة بالسنة القوليّة للنبي (ﷺ) وتطوّر البحث اللغوي عند الأصوليين .

لذلك ومع ظهور الأبحاث اللسانية والمعرفية الحديثة التي تركز على قصد المتكلم ، وعلى آليات جديدة لتحليل الخطاب ، أصبح الرجوع إلى مقاصد الدراسات النحوية واللغوية ؛ ضروريا في تحليل الخطاب وتفسيره تفسيرا علميا صحيحا وموضوعيا .

إن مقاصد اللغة ليست من قبيل العلل الفلسفية أو العقلية الدخيلة التي حاول أن يتكلفها بعض النحاة ، وإنما هي علل طبيعية وضرورية نابعة من الاستعمال اللغوي والتداولي . وقد أشار إليها النحاة كثيرًا في مباحثهم وتحليلاتهم ؛ ونجدها مبثوثة في أبواب نحوية كالنداء ، والعطف ، والاستغاثة ، والندبة ، والترخيم ، والتعجب ، والتفضيل ، والمدح ، والذم ، وغيرها . كما يمكن أن نلتمسها في ظواهر لغوية كالتقديم والتأخير ، والحذف ، والتكرار ، والترادف ، وغيرها . وكان الفهم ، والإفادة ، وأمن اللبس ، من المقاصد الكبرى التي تسعى إلى تحصيلها .

وقد حاولت أن أستجمع ما لدي من أفكار حول هذا الموضوع في أبعاده النظرية ، والتطبيقية ، باحثا عن مقاصد اللغة في حقول علمية مختلفة ؛ مركزا على النصوص ، والقواعد ، والعقود ، متأملا في آراء المنظرين والمفكرين في علوم

مختلفة قصد الوصول إلى إطار عملي ، قد يفيد الباحثين المدققين أكثر مني في مادته وآفاقه العلمية المتجددة .

فجاءت خطة الدراسة مبنية على فصول أربعة تتضمن مباحث وعناوين كالآتي :

الفصل الأول : مقاصد اللغة ودورها في الفكر اللغوي والأصولي :

ويتناول هذا الفصل عددا من المباحث التي انتظمت أفكارها كالآتي ؛ جهود القدماءفي دراسة مقاصد اللغة ، ثم الوقوف على العلاقة القائمة بين القصد اللغوي وبعض المفاهيم الملازمة له ؛ كالمواضعة والاعتباط ، ثم دراسة العلاقة القائمة بين القصد والفهم . وقد ختم هذا الفصل بمبحثين خصصا لبيان العلاقة القائمة بين القصد والفهم في التفكير اللغوي الأصولي ؛ متناولا أنموذج الشافعي في (كيفيات الفهم) ، وأنموذج الشاطبي في (مدارك الفهم) .

أما الفصل الثاني ؛ فكان مخصصا لمقاصد اللغة وأغراضها التداولية :

وقد تطرق هذا الفصل إلى عدد من الأفكار البحثية التي تبين العلاقة القائمة بين القصد والتداوليات ؛ مع التركيز على علاقة القصد اللغوي بالإنجاز في أفعال الكلام ، وأهمية القصد اللغوي في مجال التخاطب ، وكذا أهمية القصد اللغوي في مجالي التقريب والاستعمال التداوليين .

أما الفصل الثالث ؛ فكان مخصصا للحديث عن القصدية وتفسير الخطاب :

وقد تناول هذا الفصل عددا من الأفكار منها ؛ أهمية المنهج القصدي في تفسير النص ، وأهمية مقاصد اللغة في فهم واستيعاب منهج الحديث النبوي ، ودور القصد اللغوي في تقييد مصطلح الحديث .

أما الفصل الرابع ؛ فقد خصص لموضوع العرف ومقاصد اللغة القائمة في التخاطب :

وقد ناقش هذا الفصل عددا من الأفكار منها ؛ ألفاظ العقود وعاء للتخاطب ، ومقاصد اللغة ودلالة القواعد الفقهية ، والقصد المعتبر في ألفاظ العقود ، والقصد المعتبر في ألفاظ الواقفين .

ولا أحسبني بأنني أحرث في أرض بكر ، فالفضل الكبير يرجع إلى علمائنا الأفذاذ وما قدموه لنا من أفكار معتصرة من قراءاتهم المتأنية ، واجتهاداتهم المتميزة ، فلولا ذلك لما كان لنا فضل المواصلة أو الاهتداء إلى التحدث أو الكتابة في هذا الموضوع ولو بكلمة واحدة .

ولا يفوتني في هذا المقام ، أن أشكر جميع من آزرني بفكره الرشيد ، أو بتشجيعاته المعنوية التي كانت منارا للصبر والمثابرة . وأخص بالذكر : العلامة الجليل النحوي المجدد الدكتور فاضل صالح السامرائي الذي استفدت كثيرا من إشاراته النيرة وألمعيته اللغوية في مجال معاني النحو العربي ، والأخ الفاضل البحّاثة النابغة الأستاذ الدكتور عبد الحميد زاهيد على مناقشاته المشجعة التي لا تخطئ طريقها إلى الصواب في الرأي والاستشارة ، لقد كانت أفكاره جذوة منيرة لقضايا هذا البحث ، وقبساً معيناً على الحوار والنقاش الهادف . كما أشكر العلامة الموهوب والمصطلحي المتميز الأستاذ الدكتور علي القاسمي على تشجيعاته العلمية التي كانت تصلني كالنسيم الهادئ الذي يخترق معالي الجبال الشامخة .

ولله صفة الكمال والتمام ، وما جهدي إلا جهد المقل ، ونسأل الله تعالى أن يجنبنا الزلل ، وأن يتقبل أعمالنا بنياتنا ، وأن يفسح لها في صدور الناس منازل خير وصدق وطمأنينة ، والله حسبي ونعم الوكيل .

د . أحمد كروم

أكادير :

١٤ نونبر ٢٠١٣م / ١٠ محرم ١٤٣٥هـ

الفصل الأول:

مقاصد اللغة ودورها

في الفكر اللغوي والأصولي

المبحث الأول:
الحدود المعرفية والمنهجيــة لمقاصد اللغــة

المقاصد ، جمع مقصد مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً ، وأصل (ق .ص .د) ومواقعها في كلام العرب كثيرة ومنها ؛ الاعتزام ، والتوجه ، والنهوض نحو الشيء ، على اعتدال كان ذلك أو جور ، هذا أصله في الحقيقة ، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل ، يقول ابن منظور : «القصد : استقامة الطريق ، قصد قصدا فهو قاصد ، وقوله تعالى : ﴿وَعَلَى اللهِ قَصْد الطَّرِيق﴾[1] أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة ، وفي الحديث «القَصْدَ القَصْدَ تَبْلغُوا»[2] أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل»[3] . ويطلق القصد ويراد به معاني مختلفة ، ومنها : إتيان الشيء ، استقامة الطريق ، الاعتماد والأَم ، العدل ، الكسر في أي وجه كان .[4]

---

(١) النحل : الآية ٦ .

(٢) تتمة الحديث : «سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا» ، البخاري في الرقاق من حديث ابن أبي ذنب ، وفي الإيمان بنحوه ، من حديث معن بن محمد الغفاري ، كلاهما عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة به مرفوعا . صحيح البخاري : رقم الحديث (٦٤٦٣) .

(٣) ابن منظور : لسان العرب ، مادة (قصد) .

(٤) يرجع إلى باب (قصد) في تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي ، ج ٩ ، ص٣٥ ، لسان العرب لابن منظور ، ج٣ ، ص٣٥٣ .

أما المقصد فهو لفظ مشترك بين معان ثلاثة تتميز من خلال الفروق الآتية :[1]

أ - يُستعمَل الفعل : «قصد» بمعنى ضد الفعل : «لغا» «يلغو» ؛ لما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة ، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك ، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة ؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «المقصود» ، فيقال : «المقصود بالكلام» ويراد به مدلول الكلام .

ب - يُستعمَل الفعل : «قصد» أيضاً بمعنى ضد الفعل : «سها» «يسهو» ؛ لما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان ، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك ، هو حصول التوجه والخروج من النسيان ؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «القصد» .

ج - يُستعمَل الفعل : «قصد» كذلك بمعنىً هو ضد الفعل : «لها» «يلهو» ، لما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع ، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك ، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع ؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «الحكمة» .

وقد ميز الفقهاء بين المقصد والوسيلة ؛ فالمقصد هو الغاية والهدف من الحكم ، والوسيلة هي الطريق الموصل للهدف والغاية . فمتى سقط المقصد لسبب من أسباب الفساد أو البطلان ، للنهي عنه أو لضمور وجوده ، تسقط الوسيلة التي شرعت له ، لأنها تصبح إما عبثا لا قيمة لها ، أو أنها وسيلة لفاسد أو باطل أو منهي عنه . ولذلك كانت قاعدة الوسائل غالبا مرتبطة بقاعدة المقاصد[2] . قال القرافي : «وربما عبر عن الوسائل بالذرائع ، وهو اصطلاح

---

(١) يرجع إلى : تجديد المنهج ، لطه عبد الرحمن ، ص٩٨ .

(٢) يرجع إلى هذه القواعد بمختلف ألفاظها ومنها : (كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة) ، (كل تصرف قاصر عن تحصيل مقصوده لايشرع) ، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ، وهبة الزحيلي ، (القاعدة ١٦٤) ، ص٦٧٧ .

أصحابنا ، وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا ، ولذلك يقولون سد الذرائع ، ومعناه حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها ، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك في كثير من الصور» .[1]

أما القصد في جانب اللغة ، فهو معيار يربط الكلام بفاعله ، ويحدد المعنى المراد والغرض ، فهو يقارب مصطلح «الفائدة» عند النحويين من جهتين :

إحداهما : بيان جهة الكلام : «وفائدة القصد أن تتعلق تلك العبارة بالمأمور ، وتؤثر في كونه أمرا له»[2] .

والثانية : تعلق الخطاب بمنشئه ونسبته إليه في صورته المتحصلة والمعبرة عن علمه أو إرادته أو اعتقاده : « هذه المعاني الحافة بالقصد من علم وإرادة واعتقاد هي التي تربط بين المتكلم وكلامه برباط فاعل للشيء بمحتوى فعله» .[3]

فالقصد يفيد القول والفعل المتصلان بالمعاني اللغوية التي استعان بها العلماء في فهم دلالة الخطاب ؛ لأن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده[4] ، ويتحقق الإعراب عن المقصود في اللغة بالقول والفعل عن طريق التحقق من منفعة الصواب ودفع مفسدة الخطأ . ولهذا تفطن الفقهاء والعلماء خدّام النص الديني إلى أهمية القصد في الخطاب ، فأولوا عنايتهم للمقاصد اللغوية التي ترومها البنية اللغوية ، فكانت عنايتهم بموضوع مقاصد اللغة بارزة منذ النشأة الأولى للغة العربية ، وإن لم يفردوا لها مؤلفات خاصة . ولكنهم يعتبرون «علوم اللسان هادية إلى الصواب في الكتاب والسنة ، فحقيقتها إذا ؛

---

(١) شهاب الدين القرافي : الفروق ٣٢/٢ .

(٢) ابن سنان الخفاجي : سر الفصاحة ، تحقيق : علي فودة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٣٢ ، ص٣٧ .

(٣) المسدي عبد السلام : التفكير اللساني في الحضارة العربية ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص ١٨٣ .

(٤) ابن خلدون عبد الرحمن : المقدمة (الفصل الخامس والأربعون في علوم اللسان العربي ـ علم النحو ـ علم اللغة ـ علم البيان ـ علم الأدب) .

أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدى» .[(١)]

ويمكن القول إجمالا : إن الفعل «قصد» ، قد يكون بمعنى «حصّل فائدة» ، أو بمعنى «حصل نية» ، أو بمعنى «حصل غرضاً» ، فيشتمل «علم المقاصد» إذ ذاك على ثلاث نظريات متمايزة فيما بينها : أولاها ؛ نظرية المقصودات ، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي والثانية ؛ نظرية القصود ، وهي التي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية والثالثة ؛ نظرية المقاصد ، وهي التي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي .[(٢)]

٢. خصائص المنهج القصدي اللغوي

هناك من أرجع نشأة المنهج القصدي إلى القرون الوسطى ؛ إذ ابتكره المدرسيون الفلاسفة ومن أشهرهم الفارابي وابن سينا . وهناك من يرى بأن جذوره اللسانية تعود إلى اللاتينية ، فهو مشتق من المصدر (Intentio) الذي يعني النزوع نحو شيء ما .[(٣)]

والمنهج القصدي اللغوي ؛ هو منهج تحليليٌّ للنصوص بغرض فهم خطابها ، ويعتمد على قواعد معينةٍ تحتاج إلى تأمل واستعمال عقلي . ويمكن أن نستخلص خصائصه من تعريف الفيلسوف واللساني الأمريكي جون سورل (J. Searle) بأنه ؛ قدرة العقل على أن يوجه ذاته نحو الأشياء التي يمثلها ، وهي خاصية للعقل «يتجه» عن طريقها إلى الأشياء في الواقع أو «يتعلق بها» .

---

(١) الشاطبي : الاعتصام : ٣٨/٢ .

(٢) يرجع إلى تجديد المنهج ، لطه عبد الرحمن ، ص٩٩ .

(٣) يرجع إلى ما كتبه خليفة الميساوي : القصدية في الخطاب السجالي ، التداوليات وتحليل الخطاب ، كنوز المعرفة ، الأردن ، ص٢٩٣ .

والحالات العقلية تكون قصدية بمعنى أنها تكون حول شيء ما وموجهة نحو شيء ما ، وتمثل شيئاً ما .[1]

ويتضح من خلال هذا التعريف الموجز ثلاث خصائص ، للمنهج القصدي اللغوي الأولى ؛ أنه عقلي في التصور ، والثانية ؛ أنه يتصف بالإنجاز في التوجّه ، والثالثة ؛ أنه ذهني التعلّق . فالمتكلم لكي يملك حالة قصدية لا بد من أن يمتلك هذه الحالات . وعلى هذا الأساس بنى سول نظريته عن القصدية بافتراض الترابط ، بين الفعل والمرجع ، من أجل بناء شروط الصدق في الكلام .

أ. خاصية التصور العقلي:

القصد يعني النية والعزم على التوجه إلى تحقيق الفعل وإيجاده .[2] ودلالة القصد هي نفسها دلالة القصدية Intentionality وتعني الإرادة المتوجهة نحو الفعل ، وهي تلك السمة للحالات العقلية التي تتعلق بموضوعات فعلية خارج ذاتها ، مع نية وتوجه حاضرين مرتبطين بالفعل .[3]

ويعمل المنهج القصدي اللغوي على فهم الظواهر القصدية بالاعتماد على قرائنها الذهنية الكثيرة التي تتضمنها لغة الخطاب وتساعد على الفهم مثل : الاعتقاد ، والرغبة ، والقصد ، والأمل ، والخوف ، والحب ، والكراهية ، والتذكر ، والإدراك الحسي ، ونحو ذلك . فعندما نعتقد شيئا ، لابد أن يكون هذا الاعتقاد معبّرا عنه في الخطاب بكذا وكذا ، وله استعمالات لغوية خاصة وظروف تلفظية ملائمة للتصورات الذهنية . وعندما نمتلك قصداً ، فلابد أن يكون قصداً لفعل شيء ما ، وله دلائل خاصة في الخطاب . ويقاس على ذلك عدد من الحالات

---

(1) John R. Searle, Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge University Press, 1983, p 3.

(٢) لسان العرب ، لابن منظور ، مادة (قصد) .

(٣) لسان العرب : مادة (قصد) .

العقلية التي ترد في لغة الخطاب ، وتنطبق أغراضها على أفعالها القصدية .

ولذلك يعرف سورل القصدية بأنها : «تلك الحالات التي تملك مضمونا قصديا يدل على شيء أو موضوع ، وتأتي هذه الحالات في شكل سيكولوجي معين . . . وقصدية العقل هي الأساس العميق الذي تشتق منه الصور الأخرى من القصدية مثل قصدية اللغة أو الصور أو الرموز وغيرها ، وتسمى هذه الصور بالقصدية المشتقة»[1] .

ب- خاصية التوجّه في الإنجاز:

ويقصد بذلك أن لغة الخطاب تتضمن أفعالا للكلام ، تحتاج إلى منهج قصدي في تحليلها ؛ وتمثل مستوى من مستويات الحالة القصدية التي توّجه إنجاز الفعل والقصد وتتحدد بأنها تتصل بكل المحاولات الخطابية التي يقوم بها المرسل بدرجات مختلفة في المرسل إليه ليقوم بعمل معين في المستقبل . وقد تتعدد الأفعال التي تدخل في صنف التوجيه ، ومنها ؛ الأوامر والطلبات ، والاقتراحات ، والنصائح . ويضرب سورل أمثلة لذلك بقوله : «عندما أصرّح بأن المطر يسقط» ، فإنني أوجّه في الآن ذاته اعتقادي إلى أن المطر يسقط ، وأصرح بفعل القصد وهو الشعور فعلا بأن المطر يسقط .[2]

إضافة إلى ذلك ، فإن تحليل الإنجاز في فعل الكلام يحتاج إلى تحليل شروط الإقناع المتصلة بالحالة الذهنية المصرّح بها في إنجاز الكلام . فيكون توجيه التصريح بالقول صحيحا عندما يكون الاعتقاد صحيحا ، ويكون توجيه الأمر محققا عندما يتحقق فعل الطاعة كاملة . ويكون الحفاظ على الوعد عندما يكون توجيه فعل القصد المعبر عنه منجزا .

وهذه الموازنة المنهجية التي قدمها سورل ليست اعتباطية ، بل إن تفسير

---

(١)صلاح إسماعيل : نظرية جون سيرل في القصدية ، ص١١٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص١٦٤ .

علاقتها عن طريق المنهج القصدي ، يمكن أن يصل إلى فهم الفروق التي يحملها إنجاز الكلام بواسطة الوعي الذهني ؛ الذي يفرّق بين ما يصرح به الكلام وبين ما يصرح به الكلام الصادق ؛ أي الفرق بين أن أوجّه أمرا عاديا ، وأن أوجّه أمرا مطاعا ، وبين أن أعطي وعدا وأن أعطي وعدا إلزاميا .

ج- خاصية التعلّق الذهني:

ويقصد بذلك أن في كل حالة من الحالات السابقة يكون «معنى القصد» هو إنجاز النصف الأول من الكلام ، (أصرح بكلام ، أوجّه أمرا ، أعطي وعدا) ، ثم يتعلق بالنصف الثاني المتبقى من الكلام وهو : (الصدق في الكلام ، الطاعة في الأمر ، والالتزام بالوعد) . وبالتالي يكون «القصد» بحسب هذا التعلق هو التعبير عن قول خاص يتحدد معناه بواسطة الحقيقة المصرح بها في الكلام . وهكذا يكون القصد في الأمر ، بتحديد ما يمكن أن يعبّر عن إنجازه وهو فعل «الطاعة» مثلا . ويؤكد هذا التصور في مسألة التعلق في القصد ، بأن شروط الإقناع المعبر بها عن القصد وشروط الإقناع لفعل الكلام تكون متطابقة . ويقتضي هذا التصور حلا لمشكل المعنى من خلال النظر في إنجاز أفعال الكلام ، وتعلقها بالذهن الذي يفرض على المتكلم بطريق القصد إصدار أصوات أوعلامات تظهر أثناء الكلام ، توحي ذهنيا بشروط الإقناع التي تحملها الظواهر النفسية المصحوبة لإنتاج الكلام .

ويستفاد من هذا الكلام ، أن المنهج القصدي اللغوي يعتمد معطيات تمييزية في تحليل مستويات القصد :

١- مستوى الإنجاز في القصد ؛ وهو الفهم السليم للطبيعة التي ينجز بها فعل الكلام ؛ والمستوى النفسي المعبر عنه بواسطة إنجاز الفعل ، ويطلق عليه «شروط الصدق» .[1] ويسعى هذا المستوى إلى تحديد الوظائف المقصدية

---

(١) المرجع نفسه ، ص١٦٤ .

التي تؤيدها أقسام الكلام (الأفعال والأسماء والحروف) في ظروفها التخاطبية داخل الخطاب .

٢- مستوى التمثيل الذهني للقصد ؛ ويعني قدرة العقل على تمثيل الأشياء ، وربط حالات الأشياء بالعالم ، من أجل الوصول إلى المعرفة الحقيقة للظواهر اللغوية التي تؤسس علم مقاصد اللغة .

٣- مستوى المفهوم ؛ وهو جملة الصفات التي تكفي لتعريف لفظ ما أو تحديد معنى كلي داخل النسق العام المشترك للفظ . ويسعى هذا المستوى إلى نقل القوانين التي تحكم اللغة ، من القواعد الإجرائية إلى العلاقات المقصدية التي تسهم في بناء الفهم الصحيح للخطاب وضبط معانيه .

وتساعد قواعد المنهج القصدي اللغوي على دراسة النص وتحليله ، وفق غايات ومبادئ وطرائق تختلف عن المناهج الأخرى ، كالوصفي والمقارن والتاريخي وغيرها . فغاياته متنوعة ولكنها تركز على مبدإ الفهم وحدوده وكيفياته . كما يسهم هذا المنهج في الكشف عن مقاصد اللغة المختلفة ، انطلاقا من قوانينها الصوتية والنحوية والصرفية والمعجمية والدلالية وغيرها . وهي مطالب معاصرة يستعان بها في توحيد النظر لدى اللغويين والأصوليين والبلاغيين وغيرهم ، لأن من خصائص هذا المنهج وصف اللغة وفحص ظواهرها ، كما هي مستعملة في الخطاب .

ومن مبادئ منهج القصد اللغوي ؛ تحقيق التواصل الذي يريد المتكلم الوصول إليه عن طريق الخطاب ومقاصده . لذلك فرق أبو هلال العسكري بين مفهوم القصد ومفهوم الإرادة ؛ واعتبر بأن قصد القاصد مختص بفعله دون فعل غيره ، والإرادة غير مختصة بأحد الفعلين دون الآخر ، والقصد أيضا إرادة المتكلم الفعل في حال إيجاده فقط وإذا تقدمته بأوقات لم يسم قصدا ؛ «ألا ترى أنه لا يصح أن تقول قصدت أن أزورك غدا»[(١)] .

---

(١) العسكري ، أبو هلال : الفروق اللغوية ، تحقيق حسام الدين القدسي . دار الكتب العلمية : بيروت ، (د ت) ، ص ١٠٣ .

فيكون القصد في نظر العسكري ؛ هو القائم على فعل المتكلم وإرادته له في وقته الذي ينطق به . ويرى طه عبد الرحمن أن مبدأ القصد ومقتضاه «أنه لا كلام إلا مع وجود القصد ، وصيغته هي : الأصل في الكلام القصد» .[1] لذلك فإن هناك شروطا منهجية للقصد اللغوي ومنها :

أ- الشرط المتعلق بالمتكلم : ويتمحور هذا الشرط حول الإرادة والاعتقاد ، إذ إن الإنسان لا ينجز الحدث الكلامي إلا وكل طاقاته النفسية وقدراته الفكرية ومداركه التصويرية مجتمعة متآزرة بغية بلوغ الكلام تمامه ومن ثم مقصده[2] .

ب- الشرط المتعلق بالمتكلم والمخاطب معا : فينظر إليه من خلال أن القصد شرط أساس لكل أنواع التواصل[3] ، ولتحقيق ذلك لا بد من الأمور الآتية :

أ - أن يتوجه المتكلم إلى المخاطب بكلامه ، أي أن يقصد المتكلم إبلاغ الخطاب بطريقة معينة .

ب- أن يتمكن المخاطب من فهم مقصود المتكلم ، وأنه كان قاصدا ذلك الكلام ، ولم يصدر عنه سهواً أو غلطا أو تغليطا ؛ بحيث يتفق ما تم إبلاغه ، ويتم هذا الإبلاغ بطريقة قصدية .

ولإنجاح شروط القصد في الخطاب لا بد أن يراعي المتكلم مستوى المخاطب الفكري والاجتماعي والثقافي ، متحريا في الوقت نفسه السلامة اللغوية وعدم غموضها ، حتى يتحقق مستوى الفهم بين المتكلم والمخاطب ؛ وهو «المستوى الأول للتوصل إلى الدلالة ، وهذا المستوى يتطلب درجة كبيرة من التعلّم ؛ حيث

---

(١) طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص ١٠٣ .

(٢) المسدي : التفكير اللساني في الحضارة العربية : ١٤٩ .

(٣) يرجع إلى : اتجاهات لغوية معاصرة ، حسن سعيد بحيري ، مجلة علامات في النقد ، ج٣٨ ، م١٠ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م ، ص ١٧٦ .

إن الدلالة ليست معطى من معطيات الشيء أو صفة من صفاته ، ولكنها تسند إليه بفعل الاصطلاح والمواضعة»[1] .

ويبدو من جهة أخرى ، أن موضوع القصد ومنهجه قد أخذ أبعادا نظرية وتطبيقية في الدراسات النفسية اللسانية كما يرى فرانك كرامنت[2] (Grammont F) بأن معالجة مفهوم القصد كانت تعالج في السابق فلسفيا ، قبل أن تعالج في الآونة الأخيرة من وجهات نظر نفسية واجتماعية . وقد أصبحت العلوم المعرفية في الوقت الحاضر تعتمد القصد في مقاربات تجريبية ، من أجل جعله أكثر واقعية بواسطة العلوم التجريبية ؛ وذلك بالاعتماد على المناهج النظرية والتجريبية التي يقدمها علم الأعصاب الإدراكي ، وعلم النفس ، والفلسفة ، وعلم الاجتماع ، ودمجها جميعا من أجل بناء أنموذج عام للعمليات القصدية وربطها بالفعل أو الإنجاز . وانطلاقا من هذا النوع من التجنيس Naturalization بين حقول مختلفة في دراسة القصديات يمكن تحديد المستويات القصدية نفسيا ، ومعرفيا ، واجتماعيا .

وهذا التصور يمكن أن ينطبق على ما عبر عنه الشاطبي بلفظ «المسلمة»[3] معتبرا المقاصد مسلمة ؛ وصف من خلالها أن وضع الشرائع هي مصلحة العباد في العاجل والآجل معا ، وأن مقاصد هذه المصلحة متفق على إدراكها والبرهنة على وجودها من علوم مختلفة ثم شرع في ذكر تكاليف الشريعة التي تتحدد في حفظ مقاصدها في الخلق وهي : الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات ؛ وهي مصالح حينما نبحث في عمقها النفسي والاجتماعي نجدها تتصل بالإرادة ، والرغبة ، والحاجة وهي من المسلمات التي

---

(١) سيزا قاسم : القارئ والنص ، العلامة والدلالة ، ص ١٣ .

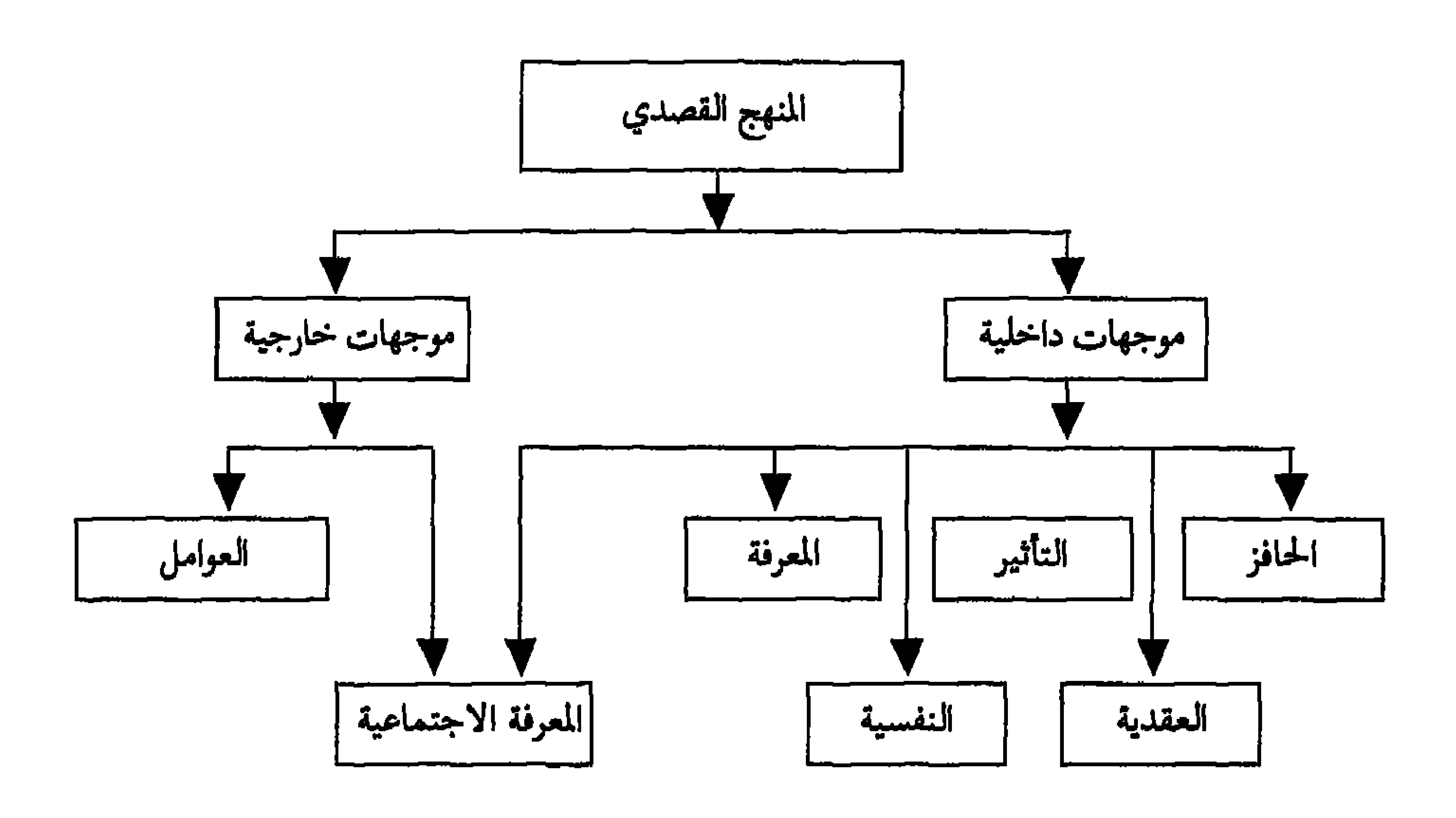
(2) Grammont F, Legrand D & Livet P (Eds.) (2010) Naturalizing Intention in Action. An interdisciplinary approach. The MIT Press.

(٣) يرجع إلى الموافقات في أصول الشريعة ، لأبي إسحاق الشاطبي ٢/ ٩ .

بنيت عليها مقاصد العلوم ومعارفها .

فوجود القصد أو الدافع في علم اللغة ، يجعلها راسخة في علم النفس باعتبار القصد مفهوما نظريا ، يمثل إجماعا عاما بين المنظرين في الحقول المعرفية على أن القصد يمثل الحالة الداخلية أو الشرط ، الذي يقتضي في بعض الأحيان الحاجة ، أو الرغبة ، أو الإرادة ؛ وهي من الأمور المهمة في تفعيل السلوك اللغوي ، وتحديد توجهه النفسي والمعرفي والاجتماعي .

لذلك ، فهناك نظريات تعالج القصد في إطار الحافز الداخلي ، الذي يدفع الإنسان إلى العمل بقصد معين ، وهناك نظريات أخرى تركز على مرجعية المحيط الاجتماعي المؤثر بأعرافه كأنها تدفعه إلى فعل ما أو تبعده عنه .



ولا تبتعد هذه التصورات حول مفهوم القصد اللغوي ومنهجه في الدراسات الحديثة وإن كانت بتصورات أكثر تجريبا ، عما تناوله علماء الأصول - كما سنرى لاحقا - من أفكار وتصورات حول علاقة القصد اللغوي بالفهم ومداركه ومسبباته ، كما هو الشأن فيما أطلقنا عليه بنظرية الإفهام التي ثبّت أركانها محمد بن إدريس الشافعي واستكملها بناءها أبو إسحاق الشاطبي .

المبحث الثاني:
جهود القدماء في دراسة مقاصد اللغة

١. مقاصد اللغة وجهود علماء النحو واللغة

رغم وجود إشارات في ثنايا الكتب النحوية المشهورة إلى مقاصد اللغة ، إلا أن أصحابها لم يفردوا لها مؤلفات مستقلة ، فكان فهم مقاصد اللغة واستعمالها في المؤلفات اللغوية ضئيلا وإن كانت هناك إشارات ضمنية إلى أغراض المقاصد وأدوارها الباطنية في إيصال المعنى المقصود كما دلت عليها بعض المصادر ، ككتاب «نحو القلوب» لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت .٤٦٥هـ) وهو مؤلف ربط فيه القواعد السلوكية على طريقة الصوفية الأوائل بالقواعد النحوية على هيئة مبتكرة جليلة طبقت المقاصد الروحية على نظام وضوابط النحو .

ثم هناك كتاب أبي الوليد محمد بن رشد الحفيد (ت .٥٩٢هـ) المسمى بـ«الضروري في صناعة النحو» ، قدّم فيه تصوره العملي للنحو العربي بداية من ترتيبه ونظامه وانتهاء بمنهجه ، مبتدئا في ذلك بالألفاظ المفردة ثم المركبة في صورة قوانين كلية جامعة ، كقوانين الجملة البسيطة عند تركيبها ، وقوانين الإعراب عند تقييدها بالأسماء أو الأفعال أو الحروف . وقد أفاد في ذلك من معطيات المنطق الأرسطي دون أن يطغى ذلك على النحو العربي أو يخل بنظامه .

ثم هناك كتاب «المقاصد النحوية» المشهور بـ : «شرح الشواهد الكبرى» لبدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني (ت . ٨٥٥هـ) ، وهو كتاب نحوي هام شرح فيه المؤلف شواهد أربعة شروح من شروح ألفية ابن مالك وهي : شرح ابن الناظم ، وشرح المرادي ، وشرح ابن عقيل وشرح ابن هشام . وقد وضح الشواهد وشرحها شرحاً وافياً أجاد فيه ، مما جعل طريقته في الشرح مدرسة لمن جاء بعده من العلماء ، في منهج الشرح وبيان مقاصده . وهناك كتاب «الفوائد المحوية في

المقاصد النحوية» لجمال الدين بن مالك الجياني الطائي(ت ، ٦٧٢ هـ) وهو شَرحٌ لمنظومة (الفرائد) أو (الفوائد) وهو أصل لكتابه (التسهيل) ، قال عنه السيوطي : «وله مجموع يُسمّى الفوائد في النحو ، وهو الذي لخّص منه التسهيل»[1]

ولكن موضوع المقاصد بمنهجه ومادته لم يركّز عليه عند القدماءوكذلك المُحدَثين ، رغم وجود هذه المؤلفات التي عنونت لموضوع المقاصد ، إلى جانب مؤلفات نحوية أخرى مشهورة تطرقت إلى بعض الأبواب النحوية التي تتضمن إشارات إلى موضوع مقاصد اللغة ، ككتاب الخصائص لابن جني (ت . ٣٩١هـ) وهو أول مؤلف عرض العلاقة الذاتيّة الطبيعيّة بين اللفظ ومدلوله ؛ وأشار إلى مقاصد الحروف من خلال الترابط الذاتي بين الحرف البسيط وبين قيمته البيانيّة ، كما وضّح بأن كلّ حرفٍ بالكلمة العربيّة يستقل ببيانٍ خاصٍ ما دام يستقل بإحداث صوتٍ معينٍ ، وأنّ كلَّ حرفٍ له ظلٌّ وإشعاعٌ ، وله صدىً وإيقاعٌ .

وهناك كتبٌ أخرى لابد من ذكرها في هذا الباب ، ككتاب «أسرار العربية» لأبي البركات ابن الأنباري (ت . ٥٧٧هـ) وكتاب : «اللباب في علل البناء والإعراب» للعكبري البغدادي (ت . ٦١٦هـ) وكتابي «الأشباه والنظائر» و«الاقتراح» لجلال الدين لسيوطي (ت . ٩١١هـ) وكتاب «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» لابن هشام الأنصاري (ت . ٧٦١هـ) وهذه الكتب كانت معنية بالظواهر اللغوية ، في جوانبها اللفظية والوظيفية .

وقد عني ابن جني في خصائصه كثيرًا بأصول النحو من سماع ، وقياس ، وتعليل ، وإجماع ، واستصحاب وغير ذلك ، وعني في «سر الصناعة» بالأصوات والظواهر الصرفية والنحوية كثيرًا ، وعني كل من ابن الأنباري

---

(١) السيوطي جلال الدين : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، صيدا وبيروت ، د .ت ، ١٣٢/١ .

والعكبري في كتابيهما بالعلل كلها عامة وخاصة ، قريبة أو بعيدة عن الاستعمال اللغوي ، وإن زاد الأخير بالتفصيل في المسائل الجزئية . واهتم السيوطي بالبحث في ظواهر أصول النحو ، وقواعده الكلية والجزئية ، وضوابط الأبواب والمسائل ، والأحاجي ، والمناظرات ، والغرائب .

ورغم أهمية هذه الكتب في البحث اللغوي وتقصي ظواهره لم تكن خالصة لدراسة علم مقاصد اللغة وبناء قوانينه ، ولم تعن بالوقوف عند المناهج ، وبيان الطرق المقصدية من دراسة الظواهر اللغوية ، وإن كان بعض النحاة قد استخدم مصطلح مقاصد النحو في كلامه أو نظمه كابن مالك إذ يقول في ألفيته :

وأستعين الله في ألفيه
مقاصد النحو بها محويه

ولكن لا نجد في متنها سوى الحديث عن المسائل النحوية الفرعية التعليمية كالحديث عن أقسام الكلم ، والمعرب والمبني والنكرة والمعرفة ، والمرفوعات كالمبتدأ والخبر ، والفاعل ونائب الفاعل والمنصوبات كالمفاعيل وغيرها . أما مقاصد النحو وأغراضه العامة فإنها لا تدرك إلا في ثنايا النظم ، ولا يتحقق الوصول إلى مقاصدها النحوية إلا بعد الاستيعاب لأبوابها وفهم مضامينها . وينطبق هذا الوصف على نظم ألفية ابن مالك باعتبار شهرتها وعلى غيرها من المؤلفات التي عنونت لموضوع «المقاصد» أو «الفوائد» وغيرها .

ولا يفهم من ذلك ، أن النحاة لم يعرفوا المقاصد النحوية واللغوية أو لم يهتموا بها ، بل إنهم عرفوها واستوعبوها استيعابا تاما ، ولكن كانوا معنيين في المقام الأول بوصف «الظاهرة اللغوية» والكلام على أحوال الألفاظ وكيفيات التراكيب ، والعلل القريبة الظاهرة ، وأرجئوا البحث في العلل الغائية والمقاصد البعيدة لعلوم أخرى كعلم أصول النحو وعلم المعاني ، وتدلنا إشاراتهم المبثوثة في كتبهم على وعي تام بهذه المقاصد .

كما كانت كتبهم تتضمن ملاحظات متفرقة حول مراعاة المخاطب ؛ بحيث

كانت فائدة المخاطب أو السامع معيارا لصحة الكلام[1] . وكان الغرض أو الغاية التي يريد المخاطب تحقيقها من الخطاب هي المراد من قرينة القصد كما جاء في الطراز للعلوي (ت . ٧٤٩هـ) : «النكرة إذا أطلقت في نحو قولك : رجل وفرس وأسد ، ففيها دلالة على أمرين : الوحدة والجنسية ، فالقصد يكون متعلقا بأحدهما ويجيئ الآخر على جهة التبعية ، فأنت إذا قلت : أرجل في الدار أم امرأة ؟ حصل بيان الجنسية ، والوحدة جاءت تابعة غير مقصودة . وإذا قلت : أرجل عندك أو رجلان ؟ فالغرض ههنا الوحدة دون الجنسية .»[2] . كما كانت قصدية العقل أساسا للغة الاستعمال وتعد جزءا منها ؛ كما دلت على ذلك الحادثة المشهورة بين الكندي الفيلسوف (ت . ٢٥٢هـ) والمبرد (ت . ٢٨٥هـ) ، حين سأله عن الفرق بين (عبد الله قائم) و(إن عبد الله قائم) و(إن عبد الله لقائم)[3] . وقد جعل البلاغيون من هذه الحادثة أساسا ومنطلقا في تقسيم الخبر إلى ابتدائي وطلبي وإنكاري .

ويظهر من ذلك ، أن هناك ظواهر نحوية بمثابة مقاصد كان يحملها النحاة على عاتقهم ، تراعي الجانب الدلالي الذي يمتد ليخرج عن مجال الملفوظ إلى الظروف المحيطة به وأحوال المخاطبين ، «فقد لاحظ النحاة ما يكون من تغير صفات الخطاب وعناصره وفقا لمنزلة المخاطب والأحوال التي تعتريه»[4] ، والدليل على ذلك إشارة المبرد إلى منزلة المتكلم والمخاطب في فعل الأمر كقولك أنظر في

---

(١) يرجع إلى : الخطاب القرآني – دراسة في العلاقة بين النص والسياق ، لخلود العموش ص ٤٣ .

(٢) العلوي يحيى بن حمزة : الطراز : ١٢/٢ .

(٣) يرجع إلى : دلائل الإعجاز ، ص ٣١٥ ، مفتاح العلوم ، السكاكي ، ص ٨٢ ، ويرجع إلى : التنغيم في القرآن الكريم ، ص ١٤٦ .

(٤) نهاد الموسى : الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية ، الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات ، العدد السادس ١٩٨٦م ، الجامعة التونسية ، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ، ص١٤٧ .

أمري ، أنصفني ، لقلت : سألته ، ولم تقل أمرته ، لأنك تأمر من هو دونك ، وتطلب إلى من أنت دونه[1] .

كما لا يخفى دور القصد والإحالة في الكلام ، التي تعتبر من أهم الأبواب النحوية التطبيقية التي يمكن أن يستنبط منها نظريات في معاني النحو العربي ومقاصده ، وتتجلى في التقسيم الذي وضعه سيبويه للكلام بحسب القصد والإحالة ، فقسمه إلى خمسة أقسام[2] :

(١) كلام مستقيم حسن (أتيتك أمس) ، (٢) كلام محال (أتيتك غدا) ، (٣) كلام مستقيم كذب (حملت الجبل) ، (٤) كلام مستقيم قبيح (كي زيد يأتيك) ، (٥) كلام محال كذب (سوف أشرب ماء البحر) .

فالكلام المذكور في (٤ و٥) فيه خرق نابع من الخروج عن القصد في المنظومة اللغوية وهو مستقبح نحويا ولغويا ، ولا بد من تصحيحه أورفضه . وأما ما ورد في (٣) أو ما أسماه سيبويه (مستقيم كذب) فهو انزياح عن القصد وهو مقبول ولكنه خرق للجملة المعيارية مع الاحتفاظ بالقواعد الإجرائية للمنظومة اللغوية ؛ فالجملة صحيحة نحويا ، ولكن فيها خرق دلالي وهو ما يمكن تسميته باللحن التداولي . وهذا النوع من الكلام لا تتطابق فيه النسبة الكلامية والنسبة الواقعية الخارجية ، والنسبة العقلية .

يقول الشنتمري : «فالمستقيم في طريق النحو هو ما كان على القصد سالما من اللحن ، فكان مستقيما من هذه الجهة ، وهو مع ذلك موضوع في غير موضعه ، فهو قبيح من هذه الجهة» .[3]

---

(١) يرجع إلى : المقتضب ١٣٢/٢ ، ويرجع إلى : الخطاب القرآني ، ص ٤٣

(٢) الكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، : ٢٥/١ .

(٣) يرجع إلى النكت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي في لفظه وشرح أبياته وغريبه ، لأبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشنتمري ، تحقيق : رشيد بلحبيب ،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب ، ١٩٩٩ .

وسنرى في المبحث الخاص بالتداوليات والقصد اللغوي أهمية مبدأ التعاون بين المخاطبين الذي اقترحه غرايس من أجل إنجاح التخاطب ، وكذا قواعد التأدب عند ليكوف ؛ وكلها آليات تخاطبية من أجل الوصول إلى الكلام المستقيم ، الذي يراعي الملاءمة السياقية ؛ والتي بغيابها تخرق قوانين الصوت أو النحو أو الدلالة ونتيجة لذلك ؛ يحصل خرق بين المنطوق والسياق ، الأمر الذي يستوجب تأمين شروط التخاطب في الكلام ، باعتباره ليس فقط جملا متراصفة مع بعضها ولكنه تعبير عن حدث مقصود .

ولهذا الغرض منع سيبويه بعض التراكيب لما فيها من لبس محتمل في قصد الكلام يجعل المخاطب يفهم خلاف المقصود في عملية التخاطب . ولا يجوز مثلا أن تقول : «بعت داري ذراعا وأنت تريد بدرهم ، فيرى المخاطب أن الدار كلها ذراع . ولا يجوز أن تقول : بعت شائي شاة شاة وأنت تريد بدرهم ، فيرى المخاطب أنك بعتها الأول فالأول على الولاء . ولا يجوز أن تقول : بينت له حسابه بابا ، فيرى المخاطب أنك إنما جعلت له حسابه بابا واحدا غير مفسر . ولا يجوز : تصدقت بمالي درهما فيرى المخاطب أنك تصدقت بدرهم واحد . وكذلك هذا وما أشبهه» .(١)

ويظهر من خلال القصد النحوي والدلالي ؛ بأن مقاصد اللغة العربية تتصل بفنون كثيرة وليس فقط بعلم النحو ، وأن البحث في قضاياها وظواهرها يستغرق زمنا طويلا ، لأنها تقتضي توظيف علوم العربية في استنباط المقاصد الشرعية والاستدلال بها على المستوى الصرفي والنحوي والبلاغي واللغوي .

٢ـ مقاصد اللغة عند علماء الأصول

إذا نظرنا في جهود علماء الشريعة خصوصا علماء الأصول ، سنجد اهتمامهم بالتأليف في مجال اللغة عموما يقتصر في الغالب على أبواب محددة

---

(١) الكتاب ٣٩٣/١ .

من النحو أو اللغة ؛ بحسب ما تشتد حاجة الفقيه إليه ، واعتبروا معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني ؛ وأن المعاني تتفاعل لغويا مع موضوع القياس . أما الألفاظ ؛ فقد اعتنوا بها انطلاقا من كون الشريعة عربية ، وجعلوها أساس النظر في الشرع ، فاشترطوا العلم بالنحو واللغة ، وإن كانوا لم يكثروا من دراساتهم في موضوع المعاني والألفاظ مع مسيس الحاجة إليهما ، وإنما اعتنوا في فنّهم بما أغفله أئمة العربية ، وله مقصد في الشرع ، ولم يذكروه إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها[1] .

وقد ركزوا على موضوع المقام والمرجع في أبواب نحوية مقصودة بعينها في كتبهم ؛ فدرسوا المعاني في الحروف ، والطرق في الدلالة ، والاستعمال في الألفاظ من حيث الحقيقة والمجاز ، وراعوا الأصالة والتفريع في العموم والخصوص ، وذلك في أبواب نحوية خاصة ؛ كالاستثناء ، والشرط ، والعطف ، والغاية ، والصفة ، والمنطوق والمفهوم ، وكل ما يتعلق بدلالات المفردات والتراكيب ، واختلفت دراساتهم من مسهب فيها أو مختصر غاية الاختصار .

وقد أدركوا بأن النحو «يفهم به خطاب العرب ، وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميّز بين صريح الكلام ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقه ومقيده ، ونصه وفحواه ، ولحنه ومفهومه»[2] .

ومن هنا يظهر بأن النحو تجاوز مع الأصوليين الإطار الذي وضعه له أهل حرفته وهم النحويون إلى أن يكون الأداة التي يتم بها الكشف عن أبعاد النص المختلفة ، بما يؤدي إلى إدراك معانيه ومراد قائله . ما يعني أن وظيفة النحو الكبرى هي أن يدرك المخاطب المعنى المقصود من النص .

---

(١) يرجع إلى البرهان في أصول الفقه ، للجويني ١٥٩/١ .

(٢) محمد حماسة عبد اللطيف : النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي ، (د .مط) ، – مصر ، الطبعة الأولى ١٩٨٣ . ، ص٢١-٢٢ ، ويرجع إلى الإحكام في أصول الأحكام : لأبي محمد علي بن سعيد بن حزم ، مطبعة الإمام – القاهرة ، د .ت . :٢/ ٦٩٣ .

وقد أشار ابن فارس في كتابه (الصاحبي في فقه اللغة) إلى اهتمام الأصوليين بمباحث النحو وأغراضه في تأليفهم فقال: «رأيت أصحابنا من الفقهاء، يضمّنون كتبهم في أصول الفقه حروفا من حروف المعاني...»[1].

و قال الشوكاني: «وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في المبادئ، مباحث في بعض الحروف التي ربما يحتاج إليها الأصولي، وأنت خبير بأنها مدونة في فن مستقل، مبينة بيانا تاما.»[2]. وعندما نبحث في المواضع النحوية التي لها علاقة بمقاصد اللغة نجدها في المؤلفات الأصولية ضمن ما أطلقوا عليه «المبادئ اللغوية»، والمبادئ جمع مبدأ، وهو في الأصل مكان البداءة في الشيء أو زمانه ثم سمي به ما يحل فيه توسعا مشهورا.. والمراد ما يبدأ به قبل ما سواه من مسائل هذا العلم لتوقفه عليه[3]. وممن صنفها ضمن المبادئ؛ الغزالي (ت. ٥٠٥هـ) في كتابيه :(المستصفى)[4] و(المنخول). وكذلك الشوكاني (ت. ١٢٥٠هـ)، في كتابه (إرشاد الفحول) وابن أمير الحاج(ت. ٨٧٩هـ) في (التقرير والتحبير)[5] والآمدي(ت. ٦٣١هـ) في كتابه (الإحكام)[6].

وهناك من حدد مقاصدها في أبواب «تشتد حاجة الفقيه إلى معرفتها»، كما ذهب إليه الأسنوي (ت. ٧٧٢هـ) في كتابيه: (التمهيد في تخريج الفروع على الأصول) و(الكوكب الدري) والزنجاني (ت. ٦٥٦ هـ) في كتابه (تخريج الفروع على الأصول). كما عدها غيرهم ضمن « المسائل التي عليها مدار المسائل الفقهية»؛ وهو المنظور الذي نجده عند المحب بن عبد الشكور

---

(١) الصاحبي، ص. ١٢٥.

(٢) إرشاد الفحول، ص. ٢٨.

(٣) يرجع إلى: التقرير والتحبير، ٩٢/١ وما بعدها.

(٤) يرجع إلى: التقرير والتحبير، ٩٢/١ وما بعدها.

(٥) يرجع إلى: التقرير والتحبير، ٩٢/١.

(٦) الإحكام في أصول الاحكام، ١٣/١.

(ت .١١١٩هـ) في كتابه (فواتح الرحموت)[١] ، والسبكي (ت . ٧٥٦هـ) ، وابنه تاج الدين (ت . ٧٧١هـ) في كتابهما (الإبهاج)[٢] .

وهناك من يذكر الأبواب النحوية بلفظها «باب معاني الحروف أو القول في الحروف» ، مشيرا إلى أهمية المقام في أبواب خاصة ، كما هو الشأن عند السرخسي (ت . ٤٩٠هـ) في كتابه (أصول السرخسي)[٣] ، وأبو الحسن البصري (ت . ٤٣٦هـ) في كتابه (المعتمد)[٤] ، والخبازي (ت . ٦٩١هـ) في كتابه (المغني)[٥] . والنووي (ت . ٧٣٨هـ) في (الروضة) والشيرازي (ت . ٤٧٩هـ) في(المهذب) ، والمقدسي بهاء الدين (ت . ٦٢٤هـ) في (العدة شرح العمدة) .

فأهمية الاستدلال بالمبادئ اللغوية تظهر في ارتباطها بالمقام اللغوي من جهة ، وبارتباطها بالمرجع البلاغي من جهة أخرى ؛ كقضية البيان والتخصيص ، والتعليل وغيرها من الأبواب المذكورة التي تكون حقلا استدلاليا خاصا في الدراسة الأصولية ، وتجتمع جميعها من أجل فهم النص القرآني وخدمته . وهو ماعبر عنه عادة بعض الفقهاء والأصوليين في مقدمات كتبهم ؛ يقول شهاب الدين القرافي (ت . ٦٨٤هـ) في مقدمة كتابه (الاستغناء في الاستثناء) : «حتى لا أكاد أترك استثناء في كتاب الله عزوجل فيه غموض إلا لخصته وهذبته وبينته ، تمثيلا به في تلك الأبواب ، وكذلك ما حضرني من السنة النبوية في ذلك إن شاء الله .»[٦]

---

(١) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ، ٢٢٩/١ .

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج ، على منهاج الوصول إلى علم الأصول ، ٣٨٣/١ .

(٣) أصول السرخسي ، ٢٠٠/١ .

(٤) المعتمد في أصول الفقه ، ٣١/١ .

(٥) المغني في أصول الفقه ، ص . ٣٣٧ .

(٦) الاستغناء في الاستثناء ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٦ . (مقدمة المؤلف) .

والأمر نفسه نجده عند الشيرازي في كتابه (شرح اللمع) حين قال : «اعلم أن الكلام في هذا الباب كلام في باب من أبواب النحو غير أنه يكثر احتياج الفقهاء إليه ، فإن الفقيه لايستغني عن طرف صالح من النحو يعرف به مقاصد كلام الله عز وجل ، وكلام رسوله ﷺ»[1] .

فالأصولي في إدراكه لأهمية مبادئ اللغة ، ينطلق من حرصه على فهم النص الشرعي والسعي إلى إتقان الآلة الاستدلالية التي ترسم منهجا لاستنباط الأحكام ، ويدخل في هذا الإتقان معرفته للأغراض اللغوية التي تستفاد من النص ، ثم معرفته مراد الشارع . وفي هذا المجال يتجلى الفرق بين قصد اللغوي والأصولي في النظر إلى مبادئ اللغة ، فاللغوي يلتزم فقط بالضوابط المنهجية الاستعمالية المبنية على توخي الفائدة والصواب في بناء القواعد ، وأمن اللبس في فهم النصوص وأنظمتها التعبيرية والحرص على معرفة وظيفة كل كلمة فيها ذوقيا ومعنويا . وقد لايكون هذا المعنى مرادا للمشرع ، لأن «الشريعة ليست مجرد ألفاظ لغوية أو عبارات منسقة وإنما الشريعة دلالات ومفاهيم تمثل إرادة الشارع في كل نص»[2] . أما الأصولي فإن همّه هو الوصول إلى فهم النص لا مجرد بناء القواعد أو الاستدلال على صحتها .

ومما أورده الإسنوي[3] من القضايا الفقهية المؤسسة على مقاصد اللغة أن مقتضى اسم الفاعل صدور الفعل منه ، ومقتضى اسم المفعول صدوره عليه . وإذا تقرر هذا فيتفرع عليه إذا حلف لا يأكل مستلذا ، فإنه يحنث بما يستلذه هو أو غيره ، بخلاف ما إذا قال (شيئا لذيذا) فإن العبرة فيه بالحالف فقط . ومسألة أخرى أن (إذا) ظرف للمستقبل من الزمان ، وفيه معنى الشرط غالبا ، وقد يقع

---

(١) شرح اللمع ،٢/ ٥٣٥ .

(٢) المناهج الأصولية ، ص . ٤١ .

(٣) الإسنوي ، الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية ، ص ٢٤٣ و٢٦٦- ٢٦٧ .

للماضي . . ، وقد ينتفي فيها معنى الشرط . . . وإذا دلت على الشرط فلا تدل على التكرار . . . إذا علمت ذلك فينبني على المسألة الأيمان والتعاليق والنذور . فإذا قال لزوجته مثلا : إذا قمت فأنت طالق ، فقامت ، ثم قامت أيضا في العدة ثانيا وثالثا ، فإنه لا يقع بهما شيء . .كما لا تدل (إذا) على التكرار لا تدل أيضا على العموم ، . . وقيل تدل عليه . ومن فروع المسألة أن تكون له عبيد ونساء ، فيقول : إذا طلقت امرأة فعبد من عبيدي حرّ ، فطلق أربعا بالتوالي ، أو المعية ، فلا يعتق إلا عبد واحد ، وتنحل اليمين .

فكان مقصد المبادئ اللغوية والاشتغال بها عند الأصوليين هو الوصول إلى معرفة دلالات الأحكام ، وضبط احتمالاتها ، وتأويلاتها ، واستيعاب مدلول القاعدة الكلية التي ترى بأن «كل ما هو حجة لغة يعتبر حجة شرعا ، ما لم يقم الدليل على أن الشارع أراد به معنى خاصا» . مع الوعي الكامل من قبل الأصولي بأن الشارع أصالة ينزل خطابه وفق الأصول ، والمبادئ اللغوية ، وأساليبها ، وعرفها في الفهم طبقا لقوله عز وجل : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[1] .

٣. مقاصد اللغة وجهود المحدَثين

تطور البحث والتأليف في موضوع المقاصد خصوصا في جانبها الشرعي ، واهتم الباحثون بهذا المجال أكثر من اهتمامهم بالجانب اللغوي ، فكانت توجّهات الباحثين المحدثين في دراسة مبادئ اللغة ومقاصدها مقسمة إلى ثلاثة أصناف :

أ- الصنف الأول ؛ اهتم بتعميق النظر في الدراسات التي تناولها علماء مقاصد الشريعة من حيث تركيزهم على دور العلوم اللغوية وأهميتها في فهم الخطاب الشرعي ، كما هو الشأن في الدراسات المقاصدية التي وضع منهاجها كل من الشافعي والشاطبي ، وتواصل النظر فيها مع المحدثين

---

(١) سورة إبراهيم : الآية ٤ .

كالطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وغيرهما ، ثم تابع الدارسون البحث المقارن لهذه النماذج ، ووقفوا بالتفسير والتحليل عند آليات الاجتهاد في دراسة علاقة اللغة العربية بالحكم الشرعي ، ثم التركيز على فائدتها في فهم الخطاب الشرعي والوقوف عند دلالاته وقرائنه .

ولايمكن حصر الأعمال التي صنفت في هذا الصنف فهي كثيرة ، وتتفاوت في مستوياتها المنهجية ومعطياتها التحليلية ولكن لابأس بذكر بعضها على سبيل الاستدلال لا الحصر ، ومنها : قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي :عرضا ودراسة وتحليلا ، لعبد الرحمن إبراهيم الكيلاني (١٩٨٩) ، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي لأحمد الريسوني (١٩٩٢) ، والاجتهاد المقاصدي : حجيته ، ضوابطه ، مجالاته : لنور الدين خادمي (١٩٩٨) ، وفلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي لخليفة بابكر الحسن (٢٠٠١) ، ونظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني (٢٠٠٥) ، ودراسات في فلسفة أصول الفقه والشعرية ونظرية المقاصد لعلي حب الله (٢٠٠٥) ، ومقاصد الشريعة : نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية لعبد الله محمد الأمين النعيم (٢٠٠٩) ، ومقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي لأيمن جبريل جويلس الأيوبي (٢٠١١) ، والأمر والنهي بين القصد الأصلي والقصد التبعي عند الإمام الشاطبي لمحمد المنتار (٢٠١٢) .

وهناك دراسات أخرى تناولت أبوابا تتصل بالمقاصد من جوانب مختلفة كجانب التعليل أو الحكمة كما هو الشأن عند محمد مصطفى شلبي في كتابه تعليل الأحكام (١٩٤٧) ، وعبد القادر السعدي في كتابه : أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية (١٩٨٦) ، وعبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي في كتابه : مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (١٩٨٦) ، ورائد نصري جميل في كتابه :

منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي (٢٠٠٧) وغيرها من الأعمال المتنوعة .

ب - أما الصنف الثاني ؛ فقد حاول أن ينظُر في علاقة اللفظ بالمعنى ، فركز على بعض المناهج النقدية الفلسفية واللسانية من حيث أهميتها ونجاعتها في بناء مشاريع بحثية تحاول أن تطبق بعض التصورات القديمة في صياغة مناهج لدراسة لغة النص القرآني ، كما هو الشأن في أنموذج النيلي سبيط في مشروعه : «النظام القرآني مقدمة في المنهج اللفظي»[1] ، وأنموذج محمد شحرور في مشروعه (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة)[2] وهي أبحاث أثارت جدلا واسعا في تصورها المنهجي ، ركزت على تفسير القرآن الكريم وفق منهج مقاصدي يعتمد على إلغاء الترادف في اللغة وما يتبعهُ من اعتباطٍ ، وينظر إلى القرآن على أنه نظامٌ لغوي محكمٌ مستقل بذاته لا يخضع لقواعد الاعتباط اللغوي .

وفي نظرنا إلى التصور المقاصدي الذي اعتمده النيلي في مشروعه نجده يركز على أربعة خطوطٍ تسير متوازيةً في سلسلةٍ من المؤلفات تسعى إلى تفنيد نظرية الاعتباط اللغوي وتأسيس مبدأ القصدية فيِ اللغة خدمةً للنظام القرآني خاصةً ، والنصوص الأدبية عامةً . وقد ركزت معالم هذا الأنموذج على السلسلة الآتية :

١ . اللغة الموحدة : وهو كتابٌ يتضمّن إثبات وجود القيمة المسبقة للعلامات الصوتية والألفاظ بأربعة أجزاء ، لتأسيس علم جديدٍ للغة قائم على القصدية وتفنيد النظرية الاعتباطية لدى عبد القّاهر الجرجاني واللسّاني البنيوي فيرديناند دي سوسير .

٢ . الحلّ القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية : وهو كتابٌ يناقش مباحث الاعتباطية للألفاظ ومباحث الدلالة عند الأصوليين ويقوم بتفنيدها وفق

---

(١) دار المحجة البيضاء ، ٢٠٠٦م .

(٢) الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا .

النظرية القصدية الجديدة ويعتمد على النظام القرآني في تقديم الحلول .

٣ . الحلّ الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان : كتابٌ في مناقشة الاعتباط الفلسفي عامةً والإسلامي منه خاصةً عن طريق المنهج القصدي للغة .

٤ . النظام القرآني : وهو مشروعٌ يتضمّن الكشف عن النظام القرآني ويُظهر إعجازه من خلال الحلّ القصدي للغة .

ورغم أهمية الأفكار النقدية المعتمدة في هذا المشروع ودوره في مراجعة مصطلح الاعتباط الذي تبناه سوسور رائد المدرسة البنيوية الحديثة ، فإن أنموذج النيلي اقتصر على علم التفسير القرآني مادةً لبحوثه اللغويَّة ، للتأكيد على أن منهج القصد في نظره ينفي المجاز والاستعارة وتقدير المحذوف في اللغة العربية ، معتبرا أن كلّ ألفاظ اللغة العربية هي معانٍ حقيقيّة ، كما أنّه اعتمد على الألفاظ المفردة من دون استعانة بالجمل المركبةً ، متصوراً أنّ في الألفاظ مقاصدَ لغويّة جديّة لا يفهمها إلاّ عالمٌ محيطٌ بكنه اللغة ، لا يعتقد بوجود مجاز في القرآن الكريم ؛ لأنّ ألفاظ القرآن غنيةٌ بذاتها عن المجاز والاستعارة ، وذلك لوجود علاقة ذاتية بين اللفظ ومدلوله .

ونرى بأن هذا الطرح سبق إليه ابن جني اللغوي الذي قال بوجود علاقة ذاتيّة طبيعيّة بين اللفظ ومدلوله .

أما الباحث محمد شحرور فقد حاول أن يطبق المنهج التاريخي العلمي في دراسته اللغوية[1] ، وهو منهج مستنبط من الجمع بين نظريتي ابن جني وعبد القاهر الجرجاني في نظرتهما إلى المعاني والألفاظ . ويركز الباب الأول على مفهوم «الذكر» كأرضية نظرية استند فيها على إنكار ظاهرة الترادف في العربية ، متابعا في ذلك عددا من كبار علماء العربية ، ومنهم ؛ ثعلب وابن فارس وأبو علي الفارسي .

---

(١) يرجع إلى تعليق جعفر دك الباب في تقديمه لكتاب «الكتاب والقرآن» .

وقد انطلق مشروع شحرور من رفض المقولة السائدة التي ترى بأن الألفاظ ؛ «الكتاب» و«القرآن» و«الفرقان» و«الذكر» مترادفة ، وأكد تباينها وعدم ترادفها انطلاقا من مقاصدها المعنوية . يقول مثلا عن مصطلح الكتاب : «وإذا قلنا كلمة كتاب ولم نعطها إضافة لتوضيح الموضوع يصبح المعنى ناقصاً ، وعلينا أن نقول كتاب الفيزياء للصف العاشر مثلاً ؛ أي هذا الكتاب يجمع مواضيع فيزيائية بعضها إلى بعض وهي صالحة لطلاب الصف العاشر . وهكذا فعندما نقول الصلاة كتاب ؛ فهذا يعني أن الصلاة هي من المواضيع التعبدية التي وجب على المسلم القيام بها ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾[١] . وبما أنه أوحي إلى محمد ﷺ عدة مواضيع مختلفة ، كل موضوع منها «كتاب» ، قال : ﴿رسول من الله يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة﴾[٢] . فمن هذه الكتب القيمة كتاب الخلق ، كتاب الساعة ، كتاب الصلاة ، كتاب الصوم ، كتاب الحج ، كتاب المعاملات . كل هذه المواضيع هي كتب .»[٣] .

ثم قال في التمييز بين معنى «القرآن» و«الكتاب» : «القرآن شيء والكتاب شيء آخر ، وعطفهما للتغاير كأن نقول جاء أحمد وسعيد ؛ حيث إن سعيداً شخص وأحمد شخص آخر . وعطفهما للتغاير . فإذا كان القرآن شيئاً والكتاب شيئاً آخر فتجانسهما أنهما من عند الله . ولكن لماذا عطف القرآن على الكتاب في أول سورة الحجر؟ السبب في ذلك هو الآية (٨٧) في هذه السور حيث ذكر فيها السبع المثاني في قوله ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾ فها هنا واضح تماماً أن القرآن شيء والسبع من المثاني شيء آخر ، وهي ليست من القرآن ولكنها من الكتاب .»[٤]

---

(١) النساء : الآية ١٠٣ .

(٢) البينة : الآية ٢-٣ .

(٣) محمد شحرور : الكتاب والقرآن ، ص٥٢ .

(٤) محمد شحرور : الكتاب والقرآن ، ص٥٧

وفي الباب الثاني عمد الباحث شحرور في حديثه عن «جدل الكون والإنسان» إلى جمع الآيات التي اشتملت على موضوعات خلق الكون، وخلق الإنسان، ونشأة الألسن، ثم استنطقها، من أجل الوصول إلى أن اللغة الإنسانية الأولى كانت منطوقة في نشأتها الأولى، وأن مصدر المعرفة الإنسانية هو العالم الخارجي المادي الذي يتعرف الإنسان عليه بواسطة القلم أي بمنهج تقليم «تمييز» سماته المختلفة.

ونرى أن الشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول) كان له السبق في تعليل ذلك، فقال في بيان المقصد الأول: في الكتاب العزيز؛ «اعلم أن الكتاب لغة: يطلق على كل كتابة ومكتوب، ثم غلب في عرف أهل الشرع على القرآن. والقرآن في اللغة: مصدر بمعنى القراءة، غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه، المقروء بألسنة العباد، وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر، ولذا جعل تفسيرًا له، فهذا تعريف الكتاب باعتبار اللغة، وهو التعريف اللفظي الذي يكون بمرادف أشهر.»[1]

وقد علق الباحث جعفر دك الباب على مشروع هذا الكتاب بقوله: «يصاب القارئ بصدمة عند وصوله إلى النتيجة المعروضة في باب «الذكر» والتي تقول بعدم ترادف القرآن والكتاب، ووجود فرق بينهما، لأن هذه النتيجة تهدم التصور السائد في فهم الإسلام القائم على ترادف القرآن والكتاب. وبعد قبوله النتيجة قد يصاب القارئ بحيرة، لأن قبول هذه النتيجة يستوجب بالضرورة تقديم تصور جديد في فهم الإسلام قائم على تباين القرآن والكتاب. وقد أدرك الدكتور شحرور ذلك فلم يترك القارئ في حيرته بعد الصدمة بل قدم له التصور الجديد الذي يقترحه في فهم الإسلام»[2].

ج- أما الصنف الثالث؛ فقد اعتمد على آراء ودراسات لسانية وتداولية

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ١/٨٥.

(٢) جعفر دك الباب: مقدمة «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة».

مقارنة ؛ اعتمد فيها الباحثون على نماذج ومقاربات غربية لمفهوم القصد والمعنى ؛ بحيث تشعبت الدراسات التي تناولت مفهوم القصد من أجل فهم كلام المتكلم وتحليل العبارات اللغوية ، فظهر في هذا المجال الاعتماد على عدد من النظريات منها ؛ نظرية الاستعمال في المعنى ، كما هو الشأن عند فتجنشتاين ، وأوستين وغرايس ، وستراوسن ، وسورل ، وغيرهم من الذين أعطوا المتكلمين ومقاصدهم مكانة محورية عند تفسير المعنى على خلاف النظريات الصورية للغة .

ويعتبر كتاب جون سورل : (القصدية : دراسة في فلسفة العقل) من المرجعيات المشهورة التي اهتمت بنظرية الاستعمال ونظّرت لمفهوم القصد في علاقته بالمعنى ؛ وناقشت أهمية المعنى وطبيعته باعتباره جزءا في تحديد قصد الكلام وفهمه . وقد عرضت إشكالات معرفية ؛ كطبيعة المعرفة التي يحتاج إليها المتكلم في نقل المعنى من لغة إلى أخرى ، ودور القصد في ذلك ؟ وكيف يمكن معرفة معاني القصد حينما لايعرف المخاطب إلا لغة واحدة ؟ وهل المعنى بدوره ينطبق على طبيعة المعرفة التي يحتاج إليها وعي المتكلم من أجل إيصال المعنى ؟[1] .

فجاءت الدراسة مركزة على الأدوار القصدية للمعنى ، وهو جانب من جوانب الربط بين فلسفة اللغة وفلسفة العقل ؛ باعتبار أن موضوع المعنى وإن كان موضوعا لغويا فإن دراسة مقاصده تتصل بالجانب العقلي الذي يمثله وعي المتكلم ، وطبيعة أفعال الكلام .

وتأتي أهمية هذه الأبحاث من كونها تسهم في توسيع ثقافة المقاصد في عدد من الحقول المعرفية التي لها علاقة بتحليل الخطاب ، ونحن في حاجة إلى إدراك ملمح السياقات المختلفة المنطقية واللغوية والفلسفية وغيرها ، التي تشترك اللغة العربية فيها مع ظواهر اللغات الأخرى في مسألة القصد وطرق إنجازه .

---

(1) Searle, (J), Intentionality, 162

المبحث الثالث:
القصد اللغوي بين المواضعة والاعتباط

يتصل هذا المبحث بعدد من القضايا التي أثارها علماء اللغة والأصول وعلماء الكلام ، ولها علاقة بالقصد اللغوي في إنجاز الكلام ، ومنها : التوقيف ، والمواضعة والاعتباط ؛ وهي مواضيع لها امتداد في الأبحاث اللسانية الحديثة باعتبار علاقتها المباشرة بالقصد اللغوي . فرغم قِدم هذه المواضيع فإن إشكالاتها المعرفية تمثل تحديا مباشرا في دراسة الخطاب وتفسيره ، خصوصا في الدراسات الإسلاميّة ، أو التراث الإسلامي بصفة عامة ، لأنّ جزءاً مهمّاً من هذا التراث مبني على النص القرآني ودلالاته ، وأن فهم مقاصده يتوقف على المعرفة الكاملة بمجمل قضايا اللغة العربية ، باعتبارها اللغة التي اختارها النص القرآني للتعبير عن وحيه وإبلاغه .

١. المواضعة وسؤال القصد

كان أول تساؤل شغل أذهان فقهاء اللغة العربية ، وعلماء الكلام في مناظراتهم على اختلاف مذاهبهم ، هو معرفة أصل اللغة وكيفية نشأتها ، وما أثاره هذا الموضوع من إشكالات على مستوى المواضعة والقصد انطلاقا من المقصد الذي تدل عليه الآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1] . وقد انصب تفكير الباحثين العرب في تفسير هذه الآية وفهمها مرة على منطوقها ، ومرة أخرى على افتراضات تأويلية مختلفة تستلزم طريقة تعلّم آدم للغة وطرق تحصيلها . فكان النص القرآني الذي يتضمن هذه الآية مرجعا أساسا استلهم منه فقهاء اللغة وعلماء الكلام موضوعا لمناقشة أصل اللغة هل هي مواضعة واصطلاح ؟ بمعنى أن الناس تواضعوا وتعارفوا عليها تدريجيا شيئا فشيئا حتى صارت نظاما متكاملا في الإخبار والتواصل بين الأفراد ، ثم اكتسبها الإنسان

---

(١) البقرة : الآية ٣١-٣٣ .

اكتسابا ؟ أو أنها توقيف من الله أنزلت من السماء إلهاما ووحيا هكذا دفعة واحدة ؟

وقد انقسم العلماء في الإجابة عن هذا التساؤل المعرفي القديم الحديث بين قائل بالتوقيف ، وقائل بالمواضعة ، وآخر جامع بين التوقيف والمواضعة . وقد أشار ابن جني (٣٩٢هـ) في كتابه «الخصائص» إلى هذا الاختلاف فقال : «أكثر أهل النظر على أن اللغة إنما تواضع واصطلاح ، لا وحي ولا توقيف» . ويرد على من احتجوا من أهل التوقيف[1] ، بالآية القرآنية السابقة : ﴿وعلّم آدمَ الأسماء كلّها﴾ بقوله : وهذا لا يتناول موضع الخلاف . ويجوز أن يكون تأويله : أقدر آدم على أن يواضعه عليها .»[2]

ولكن إذا سلمنا مع الأغلبية التي ترى بأن اللغة موضوعة ، فإننا نجد بأن هناك سؤالا عريضا يطرح نفسه ، وهو كيف اهتدى الإنسان إلى معرفة مقاصد لغته؟ وكيف استطاع قراءة وفهم ما لم تدل عليه اللغة بلفظها؟ وكيف استطاع أن يصل إلى الفهم الكامل ؟ نجد في الإجابة عن هذه التساؤلات إشكالات معرفية نظرية تسعى إلى بيان طبيعة اهتداء الإنسان إلى فهم مقاصد لغته ، عن طريق تفسير العلاقة القائمة مرة بين اللفظ والمعنى ، أو بين الكلمات والأشياء ،

---

(١) وكان ابن فارس (٣٩٥هـ) من أشهر العلماء الذين بحثوا في هذا الموضوع ؛ بحيث اعتمد النظرية التوقيفية في القرن الرابع الهجري بعد أستاذه أبي الحسن الأشعري(٣٣٠هـ) ، والذي يقرّ صراحة بأنّ اللغة توقيف من الله واستدل بقوله تعالى : (وعلّم آدم الأسماء كلّها) وكذا قول ابن عباس رضي الله عنهما أنه علّمه الأسماء كلها ، وهي هذه التي يتعارفها الناس ، من دابّة وأرض وسهل وجبل وحمار وأشباه ذلك من أمم وغيرها .يرجع إلى : (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها) . المكتبة السلفية ، مطبعة المؤيد ، القاهرة ،١٩١٠م ، ص٥ .

(٢) ابن جني ، أبو الفتح عثمان : الخصائص ، الجزء الأول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ٢٠٠١ ، ص٩٩ .

أو بين الأصوات ومسمياتها . . فارتكز التفكير على نظرية المحاكاة[1] .

ونظرية المحاكاة نظرية قديمة تناولها علماء الإغريق ، وقال بها أفلاطون متأثراً بأستاذه سقراط ، ثم انتقلت إلى علماء اللغة العرب والمهتمين بالدراسات الفلسفية ، وأصل نشأة اللغة (كابن جني ، والفارابي ، وغيرهم) ، وقد جسدت الاستنباط الأول للتفكير في وسيلة التفاهم باللغة وطرق الاهتداء إلى التواصل بها ؛ فكانت محاكاة أصوات الطبيعة والأشياء منطلقا عند القدماء والمحدثين للتفكير في كيان اللغة وأصولها الأولية . كما أشار إلى ذلك ابن جني بقوله : «وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو الأصوات المسموعات ، كدوي الريح ، وحنين الرعد ، وخرير الماء ، وشحيج الحمار ، ونعيق الغراب ، وصهيل الفرس ، ونزيب الظبي ، ونحو ذلك ، ثم تولدت اللغات عن ذلك فيما بعد . وهذا عندي وجه صالح ، ومذهب متقبل» .[2]

ولم يعز ابن جني هذا القول إلى نفسه ، ولكنه في نهاية النص يستحسنه ويقبله ويراه صالحا ، كما لا يعلم أن أحداً في التراث العربي قد سبقه إليه . ولكن رغم أهمية الجانب الصوتي في تسمية الأشياء بأصواتها ودور الصوت في نشأة اللغة ومسايرة مراحل تطورها ، فإن هذه النظرية مازالت قاصرة في إيفائها بالمراد ، باعتبارها فقط طرفا في الاصطلاح والمواضعة ، وأن اللغة عبارة عن نظام متكامل لا يقتصر فقط على أصوات لا تحمل دلالات ، بل لابد من وجود مناسبة قصدية بين الألفاظ والمعاني منذ المرحلة الأولى ، حتى يتحقق التفاهم بين البشر حين يتخاطبون .

ولذلك يرى تصور آخر بأن المعنى المناسب أو القصد ، له دور في مواضعة اللغة منذ نشأتها ؛ بحيث تتحكم العلاقة العرفية في اللغة وتوجيه مقاصدها

---

(1) George Yule, The Study of Language, (The origins of language) ,Cambridge University Press, 2010, p 3.

(٢) ابن جني : الخصائص ، ص٩٩/١ .

الدلالية ، وليس فقط الطبيعة الصوتية . فمثلا لفظ شجرة في اللغة العربية ، كانت دلالته على الشيء المسمى «شجرة» ليس فقط دلالة طبيعية ذاتية ، بل كانت عرفية ؛ بحيث إن العرف هو الذي جعل الناس يطلقون على هذا الشيء اسم شجرة لمناسبتها الدلالية ؛ وكان من الممكن أن يحل محله لفظ آخر .

ومما يؤكد ذلك أن أهل اللغة اتفقوا على وجود التناسب بين الألفاظ والمعاني ، كشرط أساس في مواضعة اللغة ونشأة علاماتها ، وقد جمع السيوطي في كتابه «المزهر في علوم اللغة» فكرة التناسب من مؤلفات سابقيه كسيبويه ، وابن جني ، والثعالبي ، وابن دريد فقال : «فانظر إلى بديع مناسبة الألفاظ لمعانيها ، وكيف فاوتت العرب في هذه الألفاظ المقترنة المتقاربة في المعاني ، فجعلت الحرف الأضعف فيها والألين والأخفى والأسهل والأهمس لما هو أدنى وأقل وأخف عملاً أو صوتاً ، وجعلت الحرف الأقوى والأشد والأظهر والأجهر لما هو أقوى عملاً وأعظم حساً .» .[1]

فكانت العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة وضعية عرفية وجدت مع وجود اللغة ، وليست ذات طبيعة ذاتية محصورة في جانب الصوت فقط ، خلافا لمن يذهب إلى ذلك ، ومنه الرأي المشهور للأصولي اللغوي عباد بن سليمان الصيمري (ت٢٠٥هـ) الذي يرى بأن الألفاظ تدل على المعاني بذاتها ، حين قال : « بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية موجبة حاملة على الواضع أن يضع وإلا لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا من غير ترجيح» .[2]

وكان أهل اللغة والعربية يطبقون على ثبوت المناسبة أو القصد بين الألفاظ والمعاني ، ولكن الفرق بين مذهبهم ومذهب عباد ، أن عباداً يراها ذاتية موجبة بخلافهم . وأنّ وضع الألفاظ إزاء المعاني يتمّ بمرجّحات تعقد الصلة بين الاسم

---

(١) السيوطي : المزهر في علوم اللغة ، تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم وآخرين ، دار التراث ، القاهرة ، ط٣ ، (د.ت) ٥٣/١ .

(٢) المزهر ٤٧/١ .

والمسمّى ، كأن يوحي المسمى بالاسم الذي يريده أو يوحي الاسم بالمسمى الذي أطلق عليه ، وإن كنّا لا نستشعر هذه الصلة أو لا نفهمها . وكان لمثل هذه التصورات في مقاصد الألفاظ ومعانيها دافعا للردود والمناقشات ؛ بحيث رُدّ على رأي عباد الصيمري بأن اللفظ لو دل بذاته على معناه ، لفهم كل واحد منهم كل اللغات .[1]

فكان هذا الموضوع مفتاحا لمناقشات ومناظرات لغوية وكلامية وأصولية تناولت وجهات نظر مختلفة ومنها ؛ رأي الصيمري الذي لم يرض عددا من علماء اللغة ؛ وكذلك علماء أصول الفقه ؛ بحيث نقلوا عنه رأيه لما سئل عن سبب تسمية المسمى (أذغاغ) وهو بالفارسية الحجر فقال : أجد فيه يبسا شديدا وأراه الحجر . وأنكر الجمهور هذه المقالة ، وقال : لو ثبت ما قاله لاهتدى كل إنسان إلى كل لغة ، ولما صح وضع اللفظ للضدين كالقرء للحيض والطهر والجون للأبيض والأسود . وأجابوا عن دليله بأن التخصيص بإرادة الواضع المختار خصوصا إذا قلنا : الواضع هو الله تعالى فإن ذلك كتخصيصه وجود العالم بوقت دون وقت»[2] .

وقد نقل السيوطي في (المزهر) شذوذ رأي عباد الصيمري ومبالغته فانتصر لرأي أغلب أهل اللغة ، بقوله : «وأما أهل اللغة والعربية فقد كادوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني لكن الفرق بين مذهبهم ومذهب عباد أن عبادا يراها ذاتية موجبة بخلافهم . وهذا كما تقول المعتزلة بمراعاة الأصلح في أفعال الله تعالى وجوبا ، وأهل السنة لا يقولون بذلك مع قولهم إنه تعالى يفعل الأصلح لكن فضلا منه ومنا ، لا وجوبا ولو شاء لم يفعله»[3] .

فنظرية الصيمري قد تنطبق على بعض الألفاظ ودلالاتها كما هو الشأن في

---

(١) المزهر ١/١٦-١٧ .

(٢) المزهر ١/٤٧ .

(٣) المزهر ١/٤٨ .

نظرية المحاكاة الصوتية ، ولكن لا يمكن القياس عليها في كل الألفاظ ، وأنه لو صح ما قاله ، لاهتدى كل إنسان إلى كل لغة على وجه الأرض[1] .

٢. القصد ودلالة المواضعة

إن اقـتـران الكلام بالدلالة شيء ضـروري ، بمعنى أن الكلام بدون هذا الاقتران الدلالي يفقد كل المقومات الشرعية لوجوده ، بل إن الكلام الخالي من الدلالة شيء منعدم قطعا[2] .

فكان شرط دلالة المواضعة من أهم الشروط المطلوبة في الكلام ، وقد عبّر القاضي عبد الجبار عن هذا الشرط بقوله : «إن الكلام إنما يدل بالمواضعة»[3] ، ويقصد بالمواضعة تواطؤ أهل اللغة الواحدة والتزامهم بالنسق المتفق عليه في بيئتهم اللغوية ، وإلا فقد الرمز قدرته على النقل والإيحاء[4] . فشرط المواضعة في الكلام له دور كبير في تحقيق التواصل ، انطلاقا من كونها دعامة أساسية في الانتظام البلاغي ، والكيان اللغوي وأن حقيقتها «تكمن في أنها تحرك الكلام بما يقتضي صرف الخطاب إليه رأسا ، وبتقدم المواضعة زمانيا يكتسب الخطاب وحدوية البعد الدلالي ، فالمتكلم لا يخاطب أحدا إلا وهو يريد ما وقعت المواضعة عليه حتى لا يكون ملغزا أو معميا ، فالمواضعة دعامة الانتظام البلاغي في الكيان اللغوي ، وبانعدامها يرتفع العقد الجماعي بين أفراد المجموعة اللسانية الواحدة»[5] .

---

(١) يرجع إلى : المزهر في علوم اللغة ، للسيوطي : ١٦/١ ، والمدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي ، رمضان عبد التواب : ١١٤ .

(٢) يرجع إلى : التفكير اللساني في الحضارة العربية ، لعبد السلام المسدي ، ص ١١١ .

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل : القاضي عبد الجبار : ٣٤٧/١٦ .

(٤) يرجع إلى : اللسانيات من خلال النصوص ، عبد السلام المسدي ، ص ٤٦ .

(٥) التفكير اللساني في الحضارة العربية ، ص ١٤١ .

لذلك كانت المواضعة شرطا في قصد المتواضعين ، كما أنها ضرورية للإخبار وإلا استحال التفاهم بينهم . يقول القاضي عبد الجبار : «إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرف به حاله ، لم يمتنع أن يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله . . . ويدل على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف ، ويصح بها الإخبار عند غيبة المسميات ، لأن الإشارة تتعذر إليه والحال هذه ، فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور . فكما تحسن الإشارة عند الحضور ، إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير والمشار إليه ، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى ، أو يكون المسمي مما لا يظهر للحواس لأن ذلك في أن الإشارة لا تصح إليه على كل وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب»[1] .

فالمواضعة ضرورية في الفهم والإخبار عن الأشياء التي لا تظهر للحواس ؛ أي أنها تتساوى مع الإشارة . وأن «القصد» هو الذي يعطي للمواضعة ثباتها ويحول الأصوات إلى دلالة ؛ «ولذلك يصح أن تتغير اللغات بحسب الدواعي والأغراض»[2] .

ويكشف الجاحظ (٢٥٥ هـ) عن هذا المعنى وهو يرد على متأولي الآية : ﴿وَعلَّم آدَمَ الأسماء كلَّها﴾[3] بقوله : «لا يجوز أن يعلمه (أي يعلم الله آدم) الاسم ويدع المعنى ، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه ، والاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالي . والأسماء في معنى الأبدان والمعاني في معنى الأرواح . اللفظ للمعنى بدن والمعنى للفظ روح . ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئا جامدا لا حركة له ، وشيئا لا حس فيه ، وشيئا لا منفعة عنده . ولا

---

(١) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، ص ٣٣ .

(٢) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، ص ٣٤ .

(٣) البقرة : الآية ٣١ .

يكون اللفظ اسما إلا وهو مضمن بمعنى ، وقد يكون المعنى ولا اسم له ، ولا يكون اسم إلا وله معنى»[1] .

وعندما ننظر في جوهر هذا النص نجده يكشف عن أهمية المناسبة بين اللفظ والمعنى وعلاقتهما بالمواضعة ، وذلك من خلال أمرين أساسين :

الأمر الأول ؛ هو اشتراط تضمن الاسم للمعنى وإلا صار لغوا وظرفا خاليا ، وجسدا ميتا لا منفعة فيه . ومعنى ذلك ، أن تعليم الله آدم الأسماء لا بد أنه تضمن تعليمه محتويات هذه الأسماء ومضامينها وهي المعاني . ومن حقنا هنا أن نستنتج أن العلاقة بين الاسم والمسمى هي ما يطلق عليه الجاحظ «المعنى» .

الأمر الثاني ؛ هو تلك التفرقة الحادة بين الأسماء والمعاني ؛ فرغم اعتبار اللفظ جسما والمعنى روحا ، وهو تشبيه ينبئ عن قوة العلاقة بين الألفاظ والمعاني ، فالجاحظ يفترض وجود معان بلا أسماء ، وذلك يؤكد الفاصل الحاد بينهما في ذهن الجاحظ . وإن كان من ناحية أخرى يحيل على وجود أسماء بلا معان .[2]

وفي هذا المسار نجد عددا من الآراء التي تناولت علاقة المواضعة بالقصد وكلها تركّز على أهمية القصد في وضع المسمى . ومن هذه الآراء نجد رأي القاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) الذي يكاد يكرّر ما قاله الجاحظ في علاقة الاسم والمسمى بالمعنى ، غير أنّ القاضي يستعيض كلمة (القصد) بكلمة (المعنى) التي استخدمها الجاحظ ، وهو العلاقة بين الاسم والمسمى على مستوى المفردات اللغوية ، وهذا القصد في حقيقة أمره ليس من صنع الفرد بحد ذاته ، بل هو من صنع العرف أو الجماعة المتكلمة للغة عن طريق المواضعة على مسمّيات الأشياء . يقول : «ولا يصح أن يعرف المكلف الأسماء كلها ؛ لأنه لا

---

(١) رسائل الجاحظ ، ٢٦٢/١ .

(٢) يرجع إلى : الاتجاه العقلي في التفسير ، لنصر حامد أبو زيد ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت ط٢/ ١٩٨٣ ، ص٨٤ .

بد من مواضعة متقدمة على لغة واحدة ليفهم بها سائر اللغات ، فمتى لم تتقدم ، لم يصح أن يعرفه مع التكليف ، لأن تعريف الأسماء يقتضي تعريف المقاصد ، ولا يصح فيمن يعرف الله باستدلال أن يعرف مقاصده ضرورة»[1] .

أما الباقلاني ؛ فقد حاول أن يوسع مفهوم القصد أكثر ليصل إلى مستوى التركيب اللغوي ، ليعبّر عن المعنى الكائن والقائم في كل نفس ؛ لذلك كان من الطبيعي أن يبتعد في تعريفه للكلام عن الأصوات التي هي أعراض لا يتصور وجودها في ذات البارئ تعالى ، فيقول : «ويجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جعل عليه أمارات تدل عليه ، فتارة تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم ، وقد بين تعالى ذلك بقوله : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾ فأخبر تعالى أنه أرسل موسى عليه السلام إلى بني إسرائيل بلسان عبراني ، فأفهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية ، وبعث عيسى عليه السلام بلسان سرياني ، فأفهم قومه كلام الله القديم بلسانهم ، وبعث نبينا ﷺ بلسان العرب ، فأفهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم»[2] .

فكأن الباقلاني يريد أن ينحى بمسألة القصد في القرآن الكريم إلى أنه ضرب من الإعجاز في كلام الله الذي نزل بلغة العرب دون غيرها ؛ بحيث يرى بأن طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى تتميز بالطبيعة النظمية التركيبية التي تسعى إلى بناء علاقات النص ، من أجل ملاءمتها لمواضعها التي وضعت فيها . وتكون طبيعة هذا النظم ، عبارة عن نظم واقع في المعاني وترتيب للكلام النفسي أو المعاني النفسية ، لذلك وجه الباقلاني كباقي الأشاعرة عنايتهم للمعاني باعتبارها مقاصد بحكم سبقها وأصالتها وأن طبيعة الإعجاز تكمن

---

(١) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، ص١ .

(٢) الباقلاني : الإنصاف : تحقيق محمد زاهدين الحسن الكوفي ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ،١٣٦٩هـ/١٩٥٠ ، ص٩٤ وما بعدها .

فيها ، وأن الألفاظ خادمة للمعاني وتابعة لها ، وتتنزل في النطق بحسب ترتيب معانيها في النفس ، فتكون مزية النظم في معانيه دون ألفاظه .

يقول الباقلاني : «فليس الإعجاز في نفس الحروف ، وإنما هو في نظمها وإحكام رصفها ، وكونها على وزن ما أتى به النبي (ﷺ) وليس نظمها أكثر من وجودها متقدمة ، ومتأخرة ، ومترتبة ، في الوجود ، وليس لها نظم سواها ، وهو كتتابع الحركات إلى السماء ، ووجود بعضها قبل بعض ، ووجود بعضها بعد بعض»[1] .

كما اعتبر الباقلاني بأن القصد في لغة العرب وفهم خطوطها مختلف عن اللغات الأخرى رغم قدمها كالعبرانية والسريانية وغيرهما ، وإن كان الكلام القديم القائم بالنفس شيء واحد لا يختلف ولا يتغير . لذلك يرى بأن دلالة الخطوط المصطلح عليها بين كل أهل خط ، قد تدل على الكلام القائم بالنفس ، فيقوم الخط في الدلالة مقام النطق باللسان[2] ، واستشهد على ما ذهب إليه بقوله تعالى : ﴿هَذا كِتابُنا يَنطِقُ عليْكُم بالحَق إنّا كُنا نَسْتنسِخُ مَا كُنتُمْ تعْملونَ﴾[3] .

ويرى الباقلاني بأن الخط قائم مقام النطق ، لما كان يدل على الكلام دلالة النطق ، وأن الخطوط تختلف بحكم الاصطلاح والمواضعة وقلة الحروف وكثرتها ؛ فحرف الإنجيل والتوراة كل واحد منها خلاف الآخر ، وكذلك حروف العرب وخطوطهم تخالف غيرها ، وكذلك حروف الهند وخطوطهم تخالف الجميع ، لكن لكل خط وحرف بين أهله يقوم لهم في الدلالة على الكلام القائم

---

(١) الباقلاني ، التهميد ، تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة١ ،١٤٠٧هـ/١٩٨٧ ،ص ١٧٧-١٧٨ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الجاثية : الآية ٢٩ .

بأنفسهم مقام دلالة نطق ألسنتهم ، ويختصون بذلك في الفهم والاصطلاح عند كلام اللسان .[1]

وبذلك يقرر الباقلاني بأن الكلام لا يمكن أن يكون له معنى وفهما في هذا الوجود إلا إذا كان شرطا (المواضعة) و(القصد) يسيران معا جنبا إلى جنب ؛ وهو الرأي الذي يذهب إليه القاضي عبد الجبار ، حينما اعتبر بأنّ الكلام «قد يحصل من غير قصد فلا يدل ، ومع قصد فيدل ويفيد ، فكما أن المواضعة لابد منها ، فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقا المواضعة»[2] .

ووفق هذا التصور ، نرى بأن المواضعة لا تكفي بمفردها لتتحقق دلالة الكلام ، فلابد من ربطها بالقصد وربط القصد بالتكليف . ونجد هذا الترابط حاضرا عند الأصوليين في نظرتهم إلى مسألة المواضعة والقصد انطلاقا من نظرتهم إلى لسان العرب الذي وجدوه ألفاظا وعبارات دالة على معان (مقاصد) ولها جهتان في الدلالة : دلالة أصلية تنتهي إليها مقاصد المتكلم ، ودلالة تابعة وخادمة للدلالة الأصلية يقتضيها المقام أو الوقت أو الحال ، لكن لا بد من مراعاتها في الفهم مثل مراعاة الدلالة الأصلية ، إذ مقتضى الحال هو الذي جعل هذه العبارات تختلف . ولذلك يقول الشاطبي : «كل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر»[3] أي تحت ما يقتضيه اللسان العربي . وإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي فقد حصل ظاهر القرآن .

أو بتعبير آخر ؛ كان نظر الأصوليين لكي يصلوا إلى القصد ، وفهم أمور التكليف من الخطاب يرتكز على نظرين : أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن تحقيق عدنان محمد زرزور ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص٣٥-٣٦ .

(٣) الموافقات ،٣/ ٣٨٦ .

في أصل وضعها على الإطلاق . والثاني ؛ بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك[1] .

ويجدون في النظر الأول ؛ أنه لا بد من مراعاة القصد إلى جانب المواضعة[2] ؛ إذ أن المواضعة لو عدمت لم يؤثر القصد بانفراده . كما لو عدم القصد ووجدت المواضعة لم تؤثر بانفرادها ؛ أي أن «المتكلم لا يكون مفيدا بكلامه ما وضع له من الفائدة إلا بالقصد»[3] حتى لو أنه قال مثلا : زيد قائم وضارب فإن مثل هذا الكلام «ليس خبرا لذاته ، بل يصير خبرا بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس ، ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبرا»[4] ، ثم من جهة أخرى لو «تحقق قصد مطلق اللفظ إلى استعماله في معناه الموضوع له فلا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له»[5] .

وبذلك يتبين أنه في حال إطلاق صيغة العام وغيرها « لا بد من الأمرين ، لأن المواضعة لو عدمت لم يؤثر القصد بانفراده ، ولو وجدت وعدم القصد لم يكن هذا القول عموما من قائله ، وإذا حصلا وقعت الفائدة باللفظة»[6] .

أما في النظر الثاني ؛ فهم يذكرون أن المواضعة والقصد إذا كانا كافيين في تحديد ما وضع له اللفظ من حقيقة ؛ فإنهما غير كافيين في تحديد المعنى المراد من اللفظ عندما يصبح اللفظ مجازا ، إذ هنا «يحتاج مع القصد إلى قرينة أو عهد

---

(١) الموافقات ، ٣/٣٨٨ .

(٢) يرجع إلى : فهم الخطاب الشرعي بحسب ما يقتضيه اللسان العربي : لإدريس حمادي : ، مجلة فكر ونقد ، ع ١٤ ، ١٩٩٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى ، ١٧/١٧ .

(٤) الغزالي ، أبو حامد : المستصفى ، ١/٨٥ .

(٥) الجويني ، أبو المعالي : البرهان في أصول الفقه ، ١/٣٢٩ .

(٦) القاضي عبد الجبار : المغنى ١٧/١٦

ليقع به الاضطرار في الشاهد ، وليصح الاستدلال على المراد في الغائب وليس كذلك في الحقيقة»[١] .

وبهذا المعنى اتخذت القرائن عندهم في نقل المعنى والتواصل به بعدين : بعدا عاما يهدي إلى المعنى المجازي وهو ما عبروا عنه بالعلاقات ، من مشابهة ، وسببية ، ومضادة ، ونسبة الكل إلى الجزء ، ونسبة الملزوم إلى اللازم . وبعدا خاصا يمكن إجماله في كل «ما يدل على تعذر حمله -أي اللفظ- على معناه الحقيقي»[٢] من حس وعقل وعرف . قال المحقق التفتازاني «لا يخفى أن مجرد ثبوتها (العلاقة) له لا يوجب الفهم لكونها مشتركة ، بل لا بد من قرينة خصوص ، مثلا إذا أطلقنا الأسد فينتقل منه إلى الشجاع ، لكن لا يفهم منه الإنسان الشجاع إلا بقرينة مثل في الحمام مثلا»[٣] . ويقول السيد الجرجاني : «فالعقل بواسطة القرينتين يهتدي إلى المعنى المراد المجازي ، وهكذا المعنى الحقيقي غير مراد ، وكلما كان غير مراد كان المعنى المجازي مرادا ، ويحتج على المقدمة الأولى بالقرينة الصارفة ، وعلى الثانية بالقرينة الهادية . وأهل البلاغة سموا القرينة الهادية بالعلاقة ولا مشاحة في الاصطلاح»[٤] .

ولابن القيم (ت٧٥١هـ) نظرات دقيقة وعميقة في وصف الصلة الوطيدة للقرينة بالسياق ، فكانت دلالة النصوص عنده « نوعان : حقيقية وإضافية ، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته وهذه الدلالة لا تختلف ، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه ، وجودة فكره وقريحته ، وصفاء ذهنه ، ومعرفته بالألفاظ

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ١٦/١٧

(٢) السيد الجرجاني : الإشارات والتنبيهات في علم البلاغات ، ص ٢٠٥ .

(٣) حاشية التفتازاني على العضد ، ١٤٢/١ .

(٤) حاشية التفتازاني على العضد ، ص ١٠٣ - ١١٣ .

ومراتبها ، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك»[١] .

من خلال ما سبق يتضح مدى ترابط شروط الصحة الدلالية مع بعضها بعضا ، وأن شرط المواضعة يتساوق مع دلالة المفردة الوضعية والنظام العام للغة ، وشرط القصد يتساوق مع دلالة الجملة ضمن إطار التواصل في اللغة . وأن العلامات اللغوية في حالة إفرادها لا ترتبط بمدلولها إلا إذا ارتبطت بالمواضعة والاصطلاح ، والتركيب اللغوي (لا ينبئ) عن مدلوله بمجرد المواضعة بل لابد من اعتبار (قصد) المتكلم أيضا[٢] .

٣. القصد والاعتباط

توصل الباحث اللساني البنيوي فيردنان دي سوسير (١٩١٣م) إلى ذات النتيجة التي توصل إليها أغلب علماء العربية من أن العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة وضعية لكنه استعمل لفظا آخر أكثر انحرافا عن المقصود ، في نظر المعارضين لتصوره ، حينما وصف هذه العلاقة بين الدال (الرمز اللغوي) والمدلول (ما يشير إليه في الواقع الخارجي) بالاعتباطية Arbitrary[٣] ويستدل على ذلك بذات الحجة التي استدل بها علماء العربية وهي أنه لو كانت دلالة اللفظ على معناه طبيعية لما اختلفت اللغات ولتحدث الناس لغة واحدة . وقد نظّر لهذه النظريّة كبار أهل اللغة في الشرق والغرب .

ويستند تصور البحث اللساني عند سوسير في مسألة الاعتباطية على

---

(١) يرجع إلى أعلام الموقعين ، لابن قيم الجوزية ١/٣٥٠-٣٥١ ، ويرجع إلى : النص القرآني ومشكل التأويل ، مصطفى تاج الدين ، إسلامية المعرفة ، السنة الرابعة ، العدد الرابع عشر ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م : ٢٥

(٢) يرجع إلى : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، لنصر حامد ابو زيد : ٨٨

(٣) محاضرات في علم اللسان العام : ترجمة قنيني ، ص١٠٥

حقائق منها ؛ أن الأسماء التي تطلق على المعاني أو الأفكار هي من قبيل المصادفة والعادة وليست توقيفية ، وأن الاعتباطية كانت سببا لاختلاف اللغات ، وأن تغير دلالة الألفاظ في اللغة الواحدة هو دليل على ترادفها . ولتوضيح ذلك ضرب سوسير أمثلة منها ؛ معنى لفظ الأخت Soeur الذي لا يرتبط بأي علامة قد نتخيلها داخل سلسلة أصوات لفظة الأخت : s-o-r وهي أصوات اتخذت وسيلة كصوت دال ، لأنه يمكن لهذه العلامة أن تختلف في تصورها في سلسلة أخرى من الأصوات تكون دالة على معاني أخرى داخل اللغة (الأخت في النسب ، الأخت بالمفهوم الإنساني أو الديني . .) . وكذلك مدلول كلمة الثور boeuf الذي يختلف باختلاف داله الصوتي b-o-f داخل حدود بلاد معينة(١) ولذلك رأى سوسير أن الصوت لا معنى له إلا إذا حمل بعداً دلالياً ، وأن الدلالة اللغوية ما هي إلا اصطلاح وتواضع اجتماعي يقتضيه الفكر ، وأن الاختلاف بين اللغات يكون بسبب الاختلاف بين الدال والمدلول والعلاقة بينهما عند كل قوم .

ويوضح تصوره أكثر بمثال لفظ «شجرة» حينما ينطق بالصوت يمثل الدال ، فإن ذلك الصوت يشير أو يدل على مفهوم أو فكرة «الشجرة» ، في عقولنا ، ويثير الشجرة في صورتها الحسية التي تمثل المدلول . وفي هذه العملية (صدور الصوت من المتكلم ، واستقباله من السامع) ، لا يمكن أن يحدث تواصلا ناجحا بين طرفيها ما لم يكن هناك اتفاق مسبق من قبل الجماعة المستخدمة للغة على أن لفظ «الشجرة» يشير ويدل على مفهوم محدد يمثل في المثال السابق مفهوم «الشجرة» . وكأن الدال «ش ج رة» لا يحمل أي صفة تحيل على مقصد مدلولها ، وأن ما يبرر هذه التسمية هو مجرد الاصطلاح . وهذا يعني أن الجماعة المستخدمة للغة قد اتفقت اعتباطيا على الدوال التي يشيرون بها ويعبرون

---

(١) يرجع إلى محاضرات في علم اللسان العام : لفردينان دي سوسير ، ، ترجمة عبد القادر قنيني ، أفريقيا الشرق ، ٢٠٠٦ ، ص١٠٦ .

بوساطتها عن الأفكار والمفاهيم والتصورات ، الأمر الذي يمكّن المرسل والمستقبل داخل هذا النظام اللغوي والمستخدم للغة من التواصل بشكل ناجح . وبالتالي فإن هذا الاتفاق لوحدات اللغة الأساسية المكونة لها ، هي علامات تكونت بشكل اعتباطي باستنادها على العرف أو الاتفاق الاجتماعيين .

ونجد هذا الاعتباط وفق تصور الاعتباطيين ساريا في جميع مسميات اللغة ، فمثلا في اللغة العربية الأفعال : (كتب ، جلس) تشير إلى دال أو تصور ممتزج بالمدلول عن طريق (الترادف) ، ويمكن تشبيه هذا التمازج بين التصور (الدال) والكلمة (المدلول) بالورقة التي لها وجهان ، الوجه الأول هو الدال والوجه الثاني هو المدلول (الوجه والظهر للورقة) . ولا يمكن وجود وجه للورقة دون وجود ظهرها ، كما يستحيل وجود مدلول دون وجود دال .(١)

لذلك اعتبر سوسير اللغة نظاما من العلامات ، وأن ما يعبر به الناس عن اللغة يعد مستودعاً من العلامات اللغوية فهمها الناس على أنها مفردات اللغة ، أو الصلة بين اللفظ والشيء الطبيعي Onomatopoeia ، وهذه العلامة اللغوية لا تصل الشيء باللفظ ، ولكنها تصل التصور بالصورة السمعية .(٢)

ويرتبط مفهوم الاعتباطية ؛ بالنظرة العامة إلى اللغة يتجاوز موضوع الدال والمدلول إلى إشكال القصد واللغة ؛ لذلك عارضه منذ البداية اللساني (ياكوبسون) وهو من رواد حلقة براغ التي تبنت الأفكار البنيوية في العشرينات

---

(١) يرجع إلى كتاب محاضرات في علم اللسان العام ، لسوسير ، ترجمة عبد القادر قنيني ، ص٨٥ ، ص١٠٥ ، الحناش محمد : البنيوية في اللسانيات ، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٨٨م ، ص١٨٥ ؛ ودراج ، أحمد عبد العزيز ، الاتجاهات المعاصرة في تطور العلوم اللغوية ، ص٧٩ ؛ وحسام الدين كريم زكي : أصول تراثية في علم اللغة ، ص٥٤ .

(٢) يرجع إلى ما ذكر حول هذا الموضوع في محاضرات في علم اللسان العام : لسوسير ، ، ص١٤٥ ؛ ودراج أحمد عبد العزيز : الاتجاهات المعاصرة ، ٨١ ؛ والحناش محمد : البنيوية في اللسانيات ، دار الرشاد الحديثة ، ١٩٨٠ ، ص٢٠٠- ص٢٠٤ .

من القــرن الماضي (١٩٢٦م) ، فـهــو يرى بأن ارتبــاط «الدال» و«المدلول» في العلامة اللغوية بـ«المرجع» على أساس تعسفي اعتباطي ، ليس له ما يبرره ، فرفض مبدأ «اعتباطية» العلامة اللغوية ، ورأى فيه خللا يعيق الدراسة في مجال «اللسانيات» وتحليل النصوص .

لذلك أخـذ ياكـوبسـون برأي البـاحث اللســاني إيميل بنفنسب Émile Benveniste الذي يرى بأن العـلاقـة بين «الدال» و«المدلول» ليـست عـلاقـة «اعتباطية كما قال بها سوسير ، وإنما هي علاقة «ضرورية» Necessary بين «الدال» و«المدلول»(١) كما عارض ياكوبسون أيضا رؤية سوسير في تفضيله للدراسـة «الآنيـة» أو «التـزامنيـة» Synchronic على الدراسـة «التـاريخـيـة» أو «التعاقبية» Diachronic في دراسة الظواهر اللغوية المختلفة ؛ بحيث يعتبر سوسير أن كل مـا يتـصل بالتـراث ، والبـحث التـاريخي ليس ذا فـائدة في تحـديد العلامات ، مقابل البحث «التزامني» الذي يبدو أكثر نفعا . وهو ما يعارضه ياكوبسون ويرى بأن «التزامنية» لها أهميتها خصوصا في دراسة النصوص ، كما لا يمكن إهمـال الدراسـة «التـاريخيـة» ، وتنحيـتـها جـانبا كمـا يذهب إليه سوسير .(٢)

كما لقي مفهوم «الاعتباطية» اعتراضا من قبل الباحثين المعاصرين ؛ الذين

---

(1) Roman Jakobson: Six Lectures on Sound and Meaning, MIT Press, Cambridge, Mass., 1937, p 115.

- Richard Bradford, Roman Jakobson: Life, Language, Art Critics of the Twentieth Century, Routledge, 1994, 33-34.

- Emile Benveniste, "Nature du signe linguistique", acta Linguistica I/ Problème de linguistique générale, Paris Gallimard , 1966. pp 49 -55.

(2) Derek Attridge: The Linguistic Model and Its Application, in: The Cambridge History Of Literary Criticism, Volume VIII, From Formalism to Poststucturalism, Op.Cit, P.74-75.

اعتبروه مفهوما غامضا وملتبسا في تطبيقاته اللسانية وأبعاده النظرية في بناء الوصف الدلالي الحقيقي لألفاظ اللغة . لذلك وجه نقد عام لهذا المفهوم من قبل التصور القصدي للغة ، الذي يرى بأن اللغة نظام مزدوج فيه الاعتباطي وفيه القصدي[١] ، وأن تأكيد سوسير الأحادي والقاطع على مطلقية الطبيعة الاعتباطية في اللغة هو تصور قاصر لكونه اختزالي لا ينطبق إلا على نصف الحقيقة . وقد ظهرت بوادر هذا النقد منذ الثمانينات من القرن الماضي في عدد من الأعمال منها ؛ مقالة «ريدي» Reddy حول «استعارة القناة» (١٩٧٩) «The Conduit Metaphor» ، وهي من أوائل الدراسات في نظرية المعرفة حول الاستعارة ؛ وتتبنى فكرة الوعي بوضع التصور للكلمات التي يتواصل بها أن تكون في منتهى الوضوح والدقة ، لذلك برهن ريدي على أن اللغة عبارة عن قناة لنقل الفكر بطريقة مادية محسوسة من شخص لآخر[٢] .

كما ظهرت مؤلفات عددية مناهضة لفكرة الاعتباطية ، ومنها ؛ كتاب موريس توسان ضد اعتباطية العلامة (١٩٨٣)[٣] ، وكتاب ليكوف وجونسن حول : الاستعارات التي نحيا بها (١٩٨٠)[٤] ودراسة سويتسر من الإتيمولوجيا إلى التداوليات ؛ جوانب استعارية وثقافية من التجربة الدلالية[٥] . وقد أثبتت هذه الدراسات بأن مدارك البشر في عالم الوجود للمئات من المفاهيم والحوادث

---

(1) Hiraga, Masako K. 1994. Diagrams and metaphors: Iconic aspects in language. Journal of Pragmatics 22: 5-21.

(2) Michael Reddy, The Conduit Metaphor , A case of Frame Conflict in our Language about Language. In, Ortony (ed.) 1979: 166-167.

(3) Maurice Toussaint, Contre l'arbitraire du signe, Didier Erudition, 1983

(4) lakoff and johnson ,Metaphors We Live By, University of Chicago Press, 1980.

(5) Eve Sweester, From etymology to pragmatics: metaphorical and cultural aspects of semantic experience, Cambridge University, press, 1990,

المجردة تتحقق لغوياً ، وذلك عبر إحالتها إلى كليات مستعارة من العالم الملموس ومن التجربة الواقعية والمادية .

١.٣ . الدلالة الإشارية بين القصد والاعتباط

يُقال بأن اللغة اعتباطية ، عندما تكون بنيتها الداخلية تحكمية وليست مقصدية . فيكون معنى «الاعتباطية» في إطارها المعرفي هو عبارة عن تعليل للتساؤل حول «لماذا كانت هذه الظاهرة اللغوية بهذه الطريقة وليست بغيرها ؟» ولا يمكن تعليل أي إجابة عن ذلك إلا بالعادة ؛ أي هكذا أصطلح عليها الناطقون بهذه اللغة . وبناء على ذلك ، لايمكن تعليل لماذا سميت الشجرة شجرة ، أو الكتاب كتابا ، أو الحائط حائطا . . . ، فالنظام التحكمي يعني غياب كل تفسير سببي طبيعي خارج اللغة لأية نتيجة ، أو حقيقة لغوية عدا علة التحكم الاعتباطي . وتعني الاعتباطية في مقابل القصدية غياب الرابط الطبيعي الضروري بين العنصر اللغوي في كل الأبنية الداخلية للغة من جهة ، ودلالاتها الإشارية الكائنة خارج اللغة .

ولذلك عندما نقول بأن اللغة اعتباطية فهذا يعني عدم وجود علاقات ضرورية ومقصدية حقيقية تربط الدال بالمدلول عبر كل المستويات : من مستوى تركيب المفردة ، إلى الجملة ، إلى الدلالات والتداول . وأن مثلا الكلمات : الحائط أو الشجرة أو الكتاب وغيرها لا رابط يربطهم بالمفردات اللغوية التي تدل على الحائط أو الشجرة أو الكتاب . . وأن التعاقبات الصوتية لهذه الكلمات تختلف وتتباين في كل لغة تستخدم التعبير نفسه عن الحائط أو الشجرة أو الكتاب .

فإذا كانت كل اللغات في العالم تستخدم البنية الطبيعية للمفاهيم لتشكيل البنية اللغوية المعبرة عن تلك المداليل نفسها ، فإن القصدية كذلك موجودة في اللغة مثل وجود الاعتباطية .

فالقصدية من القصد تعني التحديد والتعيين ، وهي عكس الاعتباطية

التي ينعدم فيها القصد والتحديد ، لانعدام التفكر والتعقل[1] فالقصد : هو الفعل الذي يتجه فيه العقل نحو الموضوع ليدركه ، ومن مميزات القصدية ، أنها تتصل بالفهم والشعور لأن المتكلم لايمكن أن يفصح عن نفسه إلا حينما يكون قصده شيئاً محسوساً ، يستخلص معناه من الواقع ، الذي يعبر عنه بكلام محدد للمعنى . ويمكن أن نطلق على هذه الكلمات التي نشير إليها بالمقاصد أو الغايات .

وترى نظرية القصد في اللغة وسيلة لنقل أفكار الناس وأحاسيسهم ، باعتبارها تتكون من الأصوات ذات المعاني ، والإشارات ، والعلامات المفهومة بينهم ، يستخدمها المتكلم في قصده للدلالة على التسلسل والتتابع في طرح أفكاره ؛ بحيث يحاول إفهام الآخرين بما يريده ، وبكل وضوح ودقة حتى لا يحدث اللبس أو الخلط عند السامع ؛ أي إخراج الفعل من المعنى التعبيري إلى القوة الإنجازية التي يوحي إليها . فتكون المقاصد هي مركز التفريق بين المعنى التعبيري وبين النتيجة التي يقصد المرسل نقلها ، وهو ما جعلهم يبحثون عن «الطريق الذي يبحث عنه المرسل ، لنقل مقاصده إلى المرسل إليه ، وذلك بكل الوسائل التعبيرية والغرضية»[2] .

و لذلك يكون التلفظ دون قصد موازيا للفعل التعبيري عند أوستن ، لأن المرسل ينطق ملفوظات ذات معان معجمية وصرفية منتظمة نحويا ، إلا أنها لاتحمل إنجاز فعل معين مرتبط بقصد المرسل . لهذا يؤكد جاك موشلر وآن روبول على أن «نظرية أفعال الكلام تقوم أساسا على مفهومين هما : القصدية intention والمواضعة Convention»[3] . فالمقاصد هي التي تنشئ الأصوات ، والجمل ، ودون المقاصد تصبح الجمل أو الخطاب مجرد متواليات جملية حاملة

---

(1) Günter Radden and Klaus-Uwe Panther. Introduction: Reflections on Motivation p1.

(٢) خليفة بوجادي : في اللسانيات التداولية ، ص١٠٥ .

(٣) طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص١٩٠ .

لدلالات صوتية معجمية بمعزل عن القصد الذي يبتغيه المتكلم ، وهو أمر مرتبط بالإرادة ، إرادة التلفظ مع وجود قصد وراءه .

لذلك جاء التصور القصدي ليوضح مدى خطورة اللغة إذا لم توظف من أجل توصيل الأفكار بدقة بين المتكلمين بها ، بحيث يصبح سبباً للغموض والاختلاف .

ولهذا كانت اللغة عند القصديين : عبارة عن نظام يتألف من مجموعة من العناصر الصوتية ، وأن اللفظ عبارة عن سلسلة من وحدات صوتية صغرى (فونيمات) تعتبر أساساً حركات طبيعية (فيزيائية) تدل على معنى محدد يجعل الكلمة تختزن قدرة على التعبير عن معنى حسي أو عقلي أو مادي . ولكل مفردة معنى محدد بواسطة التسلسل الصوتي لكل حرف ، وهو ما يناقض الرأي القائل بمبدأ الاعتباطية .

وحينما ينظر إلى دلالة المعنى باعتباره مقصدا في الكلام ، والقول بمبدأ الاعتباطية في الكلام ، نجد هناك تناقضا كبيرا ؛ فالاعتباطية ترى بأن معاني الأشياء (سميت بدون وجود صلة بين الشيء وتسميته) والقصدية ترى عكس ذلك ، وتبعا لذلك ظهرت إشكاليات لغوية ومنطقية وبلاغية تهم مواضيع مختلفة واجهت الاعتباطية وكانت موضوع دراسات لسانية مختلفة ومنها :

أ- طبيعة العلاقة بين الاسم والمسمى ؛ وهي من الأمور المهمة في الخطاب ، وقد اعتبر سوسير أن هذه الإشكالية لا تعالج إلا عن طريق العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول[1] ، وأن الأفكار معدة قبل الكلمات ، واعتبر هذا التصور مدخلا أساسيا للوصف اللساني .

وقد رأى معارضو الاعتباطية في هذا الرأي تناقضا لأن الأشياء إذا كانت سابقة على مسمياتها ؛ يعني ذلك أن هناك واضعاً وضع للأشياء أسماءها

(١) محاضرات في علم اللسان العام ، ص١٠٥ .

فيما بعد ، وإذا كان قد وضعها اعتباطاً لم يبق إذا موضوع للدراسة سوى تراكيب اللغة .(١)

ب - إن الحديث عن اعتباطية العلامة اللغوية في مستوى التعبير المجازي ، غير وارد إطلاقا ، فالانتقال من دال إلى مدلول ، ومن معنى إلى معنى لم يكن نتيجة مواضعة واصطلاح من حيث الأصل ، إنما هو وضع ثان طرأ على علاقة الدال بمدلوله نتيجة لعلاقات عديدة كالتجاور أو التشابه أو ما يطلق عليه الجرجاني (الالتباس) أو (الملابسة) الحاصلة بين الدال ومدلوله المجازي الجديد ، والذي يقر ويصادق على هذه الملابسة ليست اللغة بحد ذاتها ، بل ثقافة المجتمع بأعرافه وممارساته وفرضياته وأنساقه .(٢)

فتكون طبيعة المجاز في اللغة الاعتباطية هو تجاوز الحقيقة إلى معنى يفترضه المتكلم ، والحقيقة هي الصواب ؛ فينظر إلى المجاز ابتداء على أنه وقوع في الخطأ ، ولا يمكن للخطأ أن يكون بلاغة قط ، رغم أن المجاز أسلوب في الخطاب يعتمده الناس في تواصلهم مع بعضهم للتعبير عن مقاصدهم ، ويعتمدون في فهم المقصد على المتلقي للخطاب ويدعمون مقصدهم بالإشارة والكناية والإيماء ، ولا يمكن فهم الخطاب المجازي بمعزل عن المتكلم وذلك لنفي الدلالة الحقيقية عنه ، التي هي محل تسليم من الجميع ، وتُفهم بمعزل عن المتكلم .

---

(1) Hiraga, Masako K. 1994. Diagrams and metaphors: Iconic aspects in language. Journal of Pragmatics 22: 5-21.

(٢) ميز عبد القاهر الجرجاني بين نوعين من المجاز : المجاز اللغوي ، وهو ما يكون مجازاً من طريق اللغة ومواضعاتها كإطلاق اليد للدلالة على النعمة أو القدرة ، وهو خاص بالمفردات . والنوع الثاني هو المجاز العقلي ، وهو مجاز من طريق العقل ، كأن يُسند فعل الحيّ القادر لغير القادر مثل : «محبتك جاءت بي» ، وهو خاص بالجُمل . وأشار الجرجاني سريعاً إلى مجاز يمكن أن نطلق عليه هنا «المجاز الثقافي» ، وهو يكون في المفردات لأن الذي يقرر العلاقة بين معنى ومعنى إنما هي مواضعات الثقافة لا مواضعات اللغة فحسب ، كما أنه يكون في الجمل لأن الذي يحدّد القادرين على الفعل مثلاً =

المبحث الرابع:
القصد اللغوي ونظرية الإفهام (الشافعي وكيفيات الفهم)

تتصل (نظرية الإفهام) في أصول الفقه ببعدين أساسين ؛ الأول يتصل ببيان طرق فهم الخطاب الموصل إلى قصد المتكلم ؛ وهو الذي أطلقنا عليه (كيفيات الفهم) عند الشافعي ؛ وقد سماها الشاطبي «بالأدوات التي بها تفهم المقاصد»[1] . والثاني يتصل بـ(مدارك الفهم) عند الشاطبي ؛ والتي تعتمد الفقه والاستقراء .

فكيفيات الفهم ، تستوجب إدراك عُرف الاستعمال ، وهيئاتِ التنزيل وكيفيّاته لدى العرب ومعهود الخطاب ، كما أسّسها اللغوي والأصولي محمد بن إدريس الشافعي ونظّر لها في كتابه «الرسالة» ، الذي هو عبارة عن مفاتيح لكيفية فهم الأحكام من النصوص ، ومعرفة أوضاع الألفاظ التي استعملت في الخطاب وجرى العرف موافقا لها أو مخالفا لها .

وأهم ما يلفت النظر في اعتبارنا لهذا الاجتهاد بأن له بعدا نظريا جامعا ، هو تعبيره المتكامل والمنسجم في الأبواب العلمية التي ناقشها الشافعي في رسالته انطلاقا من نصوص مركزة خصوصا في الباب الأول الذي تناول فيه البيان وكيفياته ، ثم الوصول إلى طرق تحصيل العلم من النصوص وكيفية فهم مقاصد خطابه .

ولا نبالغ إن قلنا بأن الشافعي من خلال هذا الاهتمام بموضوع النص

= إنما هي الثقافة وليس العقل وحده ، بدليل أن ما هو ساكن عاجز في ثقافة ما قد يكون حياً قادراً في ثقافة أخرى كقول الدهريين ، بحسب حكاية الآية القرآنية الكريمة ، «وما يهلكنا إلا الدهر» ، فإسناد الإهلاك إلى الدهر بحسب اعتقادهم ليس مجازاً بل هو حقيقة ، ولا هو من باب الكذب بل هو صدق . وعلى هذا فثمة أقوال هي كاذبة من حيث الأصل ، بيد أنها صادقة من حيث مطابقتها لاعتقادات الجماعة الثقافية . (يرجع إلى أسرار البلاغة : ص٣٣٦ ، و٣٣٨ ، و٣٥٥ .)

(١) الشاطبي : الاعتصام ، ٢/٢٩٣ .

وعلاقته بالقصد ومواضيع أخرى كمعهود الخطاب والبيان ودلالاته ، هو أول من صنع مصطلح الخطاب في التراث العربي الإسلامي ، للتدليل على الرؤية الكونية والتشريعية للقرآن الكريم ؛ بحيث صار بعد ذلك مصطلحا عاما لدى الفقهاء وعلماء الأصول ، كما يرجع إليه الفضل في تطوير مسائل البيان وطرائقه استجابة لمقصد الفهم وبيان كيفياته .

ومن هذا المنطلق ، نرى أهمية الوقوف على جوانب التجديد في مفهوم كيفيات الفهم للشافعي وعلاقتها بمقاصد اللغة وأهميتها المنهجية رغم قدم الزمن الذي عرضت فيه آراؤها ، إلا أن أفكارها العلمية ومقترحاتها النظرية التي طورت فيما بعد في المواضيع التي سنعرضها ، ساعدت على مناقشة عدد من القضايا التي تتصل بكيفية فهم النص الديني وطرق الوصول إلى بيانه ؛ ومنها ؛ طرق فهم مقاصد الخطاب وكيفياته ، كالمعهود في النص الديني ، وبيان الإرادة في العقود الفقهية ، وصيغ التقعيد الفقهي الأصولي ، وما يتصل بها من أعراف الناس القائمة في تخاطبهم ، مع بيان علاقتها بمعاني المصطلحات ومقاصدها . وهو ما يمكن أن نجمله في كيفية فهم «الصبغة المعنوية للمقصود الشرعي»[1] .

١ . طرق فهم مقاصد الخطاب وكيفياته

يقصد بطرق فهم مقاصد الخطاب وكيفياته ؛ فهم ظاهر الخطاب «بحسب اللسان العربي وما يقتضيه»[2] من طرق معرفية تعين على الوصول إلى العلم الصحيح بفهم الخطاب الديني المتصل بأفعال المكلّفين . ويعتمد هذا الفهم على كيفيات منها : القراءة العلمية السليمة ، ومعرفة المعهود من كلام العرب ، ومجاري العادات الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها ، وكل ما صار متعارفا عليه بين المسلمين منذ زمن الصحابة وإلى زمن تابعي التابعين .

---

(١) يرجع إل تجديد المنهج لطه عبد الرحمن ص٩٩ وما بعدها .

(٢) الموافقات : ٢٦٩/٣

١.١. القراءة العلمية السليمة:

قرر الشافعي في رسالته قاعدة علمية ربط فيها بين خطاب العلم الصحيح ، وكيفية الوصول إلى فهم مقاصده فقال : «وجهة العلم الخبر اللازم والقياس بالدلائل» وعبر عن هذه القاعدة بقوله : «وإذا كان هذا هكذا ، كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم . وجهة العلم الخبر اللازم ، والقياس بالدلائل على الصواب ، حتى يكون صاحب العلم أبداً متبعاً خبراً أو طالباً الخبر بالقياس كما يكون متبعَ البيت بالعيان وطالبا قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهداً . »(١)

ويدل مضمون القاعدة السابقة على الطرق الكفيلة بفهم النص أو الخطاب ، الذي وجب على العالِم الإحاطة بحقيقته وفهم صوابه ، وقد أحكم الشافعي كيفية هذا الفهم بأمور منهجية منها ؛ القراءة العلمية السليمة التي يفهم منها ؛ بأن أيّ جزء من النظام المعرفي لا يُفهم إلا عبر وجوده وربطه بالكل الذي ينتمي اليه ذاتياً وهو النص القرآني ، وهو مصدر العلم . وقد غلب في العرف العام هذا الوصف على كلام الله سبحانه ، المقروء بألسنة العباد ؛ لذلك لزم أن يقرأ قراءة توصل إلى العلم المتوقف على الدراية باللغة العربية والاستدلال بجميع مكوناتها وعناصرها ، وأن هذه القراءة تعتمد الحجة القياسية كما هي معتمدة عند علماء الأصول ، والتي من شأنها أن توصل إلى اليقين ، إن روعيت فيها الأركان والشروط والمواصفات كلها(٢) .

لذلك ربط الشافعي في باب البيان بين النظام المعرفي أو العلم ، والقول السليم عند حديثه عن العالِم الأنموذج أو القارئ الجامع حين قال : «فالواجب على العَالِمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا . وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له ، إن

---

(١) الرسالة : الفقرة ١٤٦٦ ، ص٥٠٧ ، ط . الحلبي ، بتحقيق أحمد شاكر .

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص١٣٠ وما بعدها .

شاء الله .»[1] ، ثم قال : «والناس في العلم طبقات ، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به»[2] ومن كان عالما بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة : فليس له أن يقول أيضا بقياس لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني . . . وكذلك لو كان حافظا مقصرا العقل أو مقصرا عن علم لسان العرب : لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس ، ولا نقول يسع هذا - والله أعلم»[3] .

فقد أشار الشافعي في كلامه إلى أن للعلم وسائل ومقاصد ، فبين بأن الحفظ وسيلة فقط وأن المعرفة والقراءة السليمة للنصوص وإتقان علم اللسان من المقاصد التي هي كيفيات إلى الفهم . وهذا يؤكد الصورة المنهجية للخلل الحاصل في تباين المفاهيم في تحصيل العلم وأدواته ، بحيث يعتمد الناس الحفظ الذي هو من وسائل العلم مقصدا ، ودونه وسيلة ؛ فكأن المقصد هو الوسيلة نفسها وليس العلم . فالوسائل تختلف والطرق تتجدد بين المحصّلين للعلم ، ومع هذا ينبغي أن يكون النظر لذات العلم فهمًا وملَكةً وبحثًا . ويقول في ذلك الطاهر بن عاشور : «وكان معنى العلم عندهم هو سعة المحفوظات سواء من علوم الشريعة أم من علوم العربية ، فلا يعتبر العالم عالماً ما لم يكن كثير الحفظ . .! ولكن لا يُعَدُّ عالما ما لم يكن كثير الحفظ ، وليس العلم عندهم إلا الحفظ ؛ لأنهم كانوا يميلون إلى شيء محسوس مشاهد في العالِم ، ومن المعلوم أن الذكاء والنباهة لا يشاهد لأحد»[4] .

وهنا يمكن أن نستنبط من خلال ما أشار الشافعي ، بأن العلم يستوجب القراءة السليمة والاستيعاب الجيد ، وهو تصور نظري للعلم الذي يستلزم القراءة

(١) الرسالة : ص٤١ ، فقرة ١٤١ -١٤٢ .

(٢) الرسالة : فقرة ٤٤ .

(٣) الرسالة : فقرة ١٤٧٩ .

(٤) الطاهر بن عاشور : أليس الصبح بقريب ، ص ٤٦ .

السليمة التي بواسطتها يتحقق ما أطلق عليه الشافعي في النص السابق بـ« عقل المعاني» ، وهو تصور علمي معرفي يهتم بالقارئ والمتلقي . وكأن الشافعي له فضل السبق في دعوته إلى القارئ القصدي المتعقل الحافظ ، القادر على المقارنة والقياس . وذلك قبل أن تتطرق الأجناس التخصصية في الدراسات النقدية الحديثة إلى مواصفات القراء ؛ بحيث نسمع عن «القارئ الأنموذج» عند الفيلسوف والروائي الإيطالي أمبرطو إيكو Umberto Eco ، و«القارئ الجامع» عند الناقد الأسلوبي الأمريكي ميكائيل ريفاتير Michael Riffaterre ، و«القارئ الخبير» أو المؤهل عند الناقد الأمريكي ستانلي فيش Stanley Fish ، و«القارئ القصدي» عند الروائي والناقد الفرنسي إيف شفرل Yves Chevrel ، وغيرها من أجناس القراء .[1]

لذلك اعتبر الشافعي القراءة العلمية السليمة للنص سببا أو كيفية إلى معرفة «المقاصد» و«الأغراض» ، فهي وعي بـ«جوهر المعنى» و«سياق الكلام» و«فقهه» . خصوصا وأن النص المَعْنيّ بالقراءة والتفسير والتأويل هو النص الديني الإسلامي ، الذي جاء موصولًا في ألفاظه ومعانيه ، بما درج عليه العرب في طرق بيانهم ، وملابسات خطابهم ، وإن كان مباينًا لما ألفوا من القول ، منقطعًا عنه ، كما قال تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[2] ، وقال سبحانه : ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[3] ، لذلك ينبغي أن يُقرأ هذا النص

---

(١) يرجع إلى كتاب : «النقاد ونجيب محفوظ ـ الرواية : من النوع السردي القاتل إلى جماليات العالم» ، علي بن تميم ، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ، المجمع الثقافي عام ٢٠٠٨ .

(٢) إبراهيم : الآية ٤ .

(٣) الشعراء : الآيات :١٩٢ –١٩٥ .

بـ«أجرومية» تناسب لغته[1] . وقد أورد السيوطي قول أبي الحسن بن مهدي : قال : سمعت الشافعيَّ يقول : «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلاَّ لتركِهم لسانَ العرب ، وميلهم إلى لسانِ «أرسطاطاليس» ، ولم ينزل القرآن ، ولا أتَتِ السنَّة إلاَّ على مصطلح العرب ومذاهبهم في المُحاورة والتخاطُب والاحتِجاج والاستدلال ، لا على مصطلح اليونان ، ولكل قوم لغةٌ واصطلاح»[2] .

ونقل الأزهري في مقدمة التهذيب قول الشافعي : «بأَنّ على الخاصَّة الّتي تقومُ بكفاية العامة فيما يحتاجون إليه لدينهم الاجتهاد في تعلّم لسان العرب ولغاتها ، التي بها تمام التوصُّل إلى معرفة ما في الكتاب والسُّنن والآثار وأقاويل المفسّرين من الصحابة والتابعين ، من الألفاظ الغريبة ، والمخاطباتِ العربيّة ، فإنّ من جَهِلَ سعة لسان العرب وكثرة ألفاظها ، وافتنانها في مذاهبها جَهِلَ جُملَ علم الكتاب ، ومن علمها ، ووقف على مذاهبها ، وفَهِم ما تأوّله أهل التفسير فيها ، زالت عنه الشبه الدّاخلةُ على من جَهِلَ لسانها من ذوي الأهواء والبدع»[3] .

ولهذا عقد الشافعي في مطلع الرسالة بابا بعنوان كيف البيان؟ عرض فيه عددا من الأمور التي تتصل بالفهم والقراءة السليمة والصحيحة للقرآن من ناحية الأسلوب ، والتركيب العام والمعاني المتشعبة ، مع التأكيد على نبذ الجهل باللسان العربي . يقول الشافعي : «فأقلُّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة : أنها بيانٌ لمن خوطب بها ممن نزل القُرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده ، وإن

---

(١) محمد عبد الفتاح الخطيب : معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي ، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الدولي : «التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين» كلية الشريعة ، جامعة الأردن . خلال الفترة من ٦-٨ ذو القعدة ١٤٢٩هـ الموافق ٤ - ٢٠٠٨/١١/٦م .

(٢) جلال الدين السيوطي : صون الكلام عن فن المنطق والكلام ، ص٤٥ .

(٣) الأزهري : مقدمة التهذيب ، ١/٥ .

كـان بعـضـهـا أشـدّ تأكـيـدَ بيـانٍ من بعض ، ومـختلفـةٌ عند من يجـهل لسـان العرب .»[1]

ولذلك جاءت شروط العلم بقراءة النص الشرعي عند الشافعي مجملة في عنصرين أساسين :

أ - أن تكون محكومة بأصل عام ، يمثل «مرجعية» لها ، وهو : أن تكون على «معهود العرب في خطابها» ؛ بحيث تكون «مسالكها في تقرير معانيها» و«منازعها في أنواع مخاطباتها» ، وأن يُفهم الخطاب وَفق مدلوله العربي ، الذي يتبادر إلى الذهن ، من دون ليٍّ ولا إغراب ، ولا تعطيل لمغزى ، أو إقحام لمعنى . وقد اختصر الشاطبي فيما بعد هذه الشروط في قوله : «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع»[2] ، ومن ثم «فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة»[3] فلا يُتكلف في فهمه فوق ما لا تحتمله ألفاظه ، ولا يدل عليه استعمال تراكيبه ، أو أن تُحْمَل دلالته على ما لا تقتضيه أعرافه .

ب- أن تكون القراءة العلمية والمعرفية افتراضية في تطبيقها بين الواجب والواقع ؛ أي أن تجتهد في الوصول إلى الفهم الصحيح الذي يقصده النص أو الخطاب كما يقول ابن القيم : «الواجب شيء والواقع شيء ، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب»[4] .

وتحتاج القراءة العلمية الافتراضية في النحو أو اللغة إلى مراجعة ، قصد الوقوف على أهمية النظر في مدى صلاحيتها لتحليل النصوص الدينية وتفسيرها . ونقصد بذلك ضرورة تطوير الآليات المعرفية للنحو واللغة واستثمارها

---

(١) الرسالة ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص٢١ .

(٢) الموافقات ، ٣٢٤/٤ .

(٣) المرجع السابق ، ٦٤/٢ .

(٤) إعلام الموقعين ٢٢٠/٤ .

في النظر والاستنباط ، خصوصا وأن المعارف في العصر الحديث تميزت بالتخصص الدقيق الذي استقلت فيه العلوم بعضها عن بعض ، وتفرع كل علم إلى أقسام أكثر تخصصا ، وما زالت هناك تخصصات جديدة تتناسل ، بل قد تحمل لنا علوما جديدة ومستقلة . ولا يخفى أن مشروعية القراءة النحوية واللغوية تضرب جذورها في أعماق التراث العربي ، كما قال الزركشي : «على الناظر في كتاب الله الكاشف عن أسراره ، النظر في هيئة الكلمة وصيغتها ومحلها : ككونها مبتدأ أو خبرا ، أو فاعلة أو مفعولة ، أو في مبادئ الكلام أو في جواب . . إلى غير ذلك»[1] .

ومن أمثلة القراءة العلمية السليمة للنص ، ما نقله الشافعي في الرسالة في فهمه للفظ «الناس» انطلاقا من قراءته لآيات قرآنية والاستدلال بالمعهود من كلام العرب ؛ فرأى بأن تقرير معاني لفظ «الناس» يقع على ثلاثة نفرٍ وعلى جميع الناس ، وعلى من بين جميعهم وثلاثة منهم : وفق المعهود من كلام العرب . فكانت الآية الأولى : ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾[2] تعني الذين قال لهم ذلك أربعة نفر ، ثم قوله تعالى : ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾[3] ويقصد بهم المنصرفين عن أحدٍ ؛ وهم جماعة غير كثيرٍ من الناس ، الجامعون منهم غير المجموع لهم ، والمخبرون للمجموع لهم غير الطائفتين ، والأكثر من الناس في بلدانهم غير الجامعين ولا المجموع لهم ولا المخبرين . ثم الآية الثانية قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لاَ يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾[4] .

---

(١) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ١ / ٣٢ .

(٢) آل عمران : الآية ١٧٣

(٣) آل عمران : الآية ١٧٣ .

(٤) الحج : الآية ٧٣ .

فرأى بأن مخرج اللفظ عام على الناس كلهم، وفق المعهود من كلام العرب أنه يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض، لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلهاً، تعالى عما يقولون علواً كبيراً لأن فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير البالغين ممن لا يدعو معه إلهاً.

قال الشافعي: «وهذا في معنى الآية قبلها عند أهل العلم باللسان، والآية قبلها أوضح عند غير أهل العلم، لكثرة الدلالات فيها.»[1]

ثم ربط قراءته السابقة للآيات القرآنية وفهمه للفظ «الناس» كما هو معروف عند أهل العلم باللسان بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾[2] فقال: «فالعلم يحيط إن شاء الله أن الناس كلهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول الله، ورسول الله المخاطب بهذا ومن معه، ولكن صحيحاً من كلام العرب أن يقال: «أفيضوا من حيث أفاض الناس» يعنى بعض الناس. وهذه الآية في مثل معنى الآيتين قبلها، وهي عند العرب سواء. والآية الأولى أوضح عند من يجهل لسان العرب من الثانية، والثانية أوضح عندهم من الثالثة، وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معاً، لأن أقل البيان عندها كاف من أكثره، إنما يريد السامع فهم قول القائل، فأقل ما يفهمه به كاف عنده.[3]

كما فهم البعضية في لفظ «الناس» من خلال قراءته لقوله تعالى: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾[4] فدل كتاب الله على أنه إنما وقودها بعض الناس، معللا ذلك بقراءته لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[5].

---

(١) الرسالة: ص٦١ فقرة٢٠٥

(٢) البقرة: الآية ١٣٩.

(٣) الرسالة: ص٦١، فقرة ٢٠٦.

(٤) البقرة: الآية ٢٤.

(٥) الأنبياء: الآية ١٠١.

فكان المقصد من القراءة العلمية السليمة عند الشافعي وغيره من الأئمة هو فهم خطاب الله تعالى وكلامه على الوجه الصحيح حفظا لشعائر الإسلام، وخوفا على تغيير شعائر العرب، كما قال ابن تيميّة: «وما زال السلف يكرهون تغييرَ شعائرِ العربِ حتى في المعاملات، وهو التكلُّم بغير العربيّة إلاّ لحاجة، كما نصَّ على ذلك مالك والشافعي وأحمد، بل قال مالك: «مَنْ تكلّم في مسجدنا بغير العربيّة أُخرِجَ منه» مع أنّ سائر الألسن يجوز النطق بها لأصحابها، ولكن سوغوها للحاجة، وكرهوها لغير الحاجة، ولحفظ شعائر الإسلام»[1].

ومما يجب الانتباه إليه في سياق القراءة العلمية السليمة، أن تنادي العلوم المعاصرة من لسانيات ومناهج تحليل الخطاب بتسوية هذه القراءة بالنقد؛ وهو ما أطلقت عليه الأبحاث المعاصرة بالقراءة الجديدة للخطاب القرآني؛ بحيث يعتبر الدرس اللساني الحديث النصوص ظاهرة واحدة متشابهة ومتماثلة بصرف النظر عن جنسها أو نوعها أو مصدرها. فأصبحت النصوص التي تستمد شرعيتها من الوحي تتماثل مع النصوص التي تصدر عن البشر. ويستند أصحاب هذا الاتجاه على أن النصوص الدينية بصفة عامة والنص القرآني بصفة خاصة، هي نصوص في طبيعتها حاملة للتأويل لاتساع دلالة معانيها. وفي مقابل ذلك، حملت دعوتهم تبريرات خالية من ضوابط القراءة السليمة التي أشار إليها الشافعي؛ بأن العلوم المعاصرة من لسانيات ومناهج تحليل الخطاب بمقدورها أن تجعل الخطاب القرآني خطابا متجددا منفتحا على كل التأويلات في مختلف العصور يقرأ كل جيل، وكأنه أنزل إليه من جديد. ولا غرابة إذا تعرض منظور الإمام الشافعي لنقد شديد وتهجم عنيف من قبل المتزعمين لهذا التوجه[2].

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٢٥٥/٣٢.

(٢) يرجع إلى الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، لناصر أبو زيد، مكتبة الدبولي، ط٢، ١٩٩٦.

لذلك أجاد الطاهر بن عاشور حين قال : «لا شك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدّس ، لا تبنى معانيه على فهم طائفة واحدة ، ولكن معانيه تطابق الحقائق ، وكلّ ما كان من الحقيقة في علم من العلوم ، وكانت الآية لها اعتلاق بذلك ، فالحقيقة العلمية مرادة بقدر ما بلغت إليه أفهام البشر ، وبمقدار ما ستبلغ إليه . وذلك يختلف باختلاف المقامات ، ويبنى على توفر الفهم ، وشرطه أن لا يخرج عمّا يصلح له اللفظ عربية ، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل»[١] .

٢.١ . معرفة المعهود من كلام العرب

يرى الشافعي بأن عِلم النحو لم يكن وحده كافيًا لفهم النصوص الشرعية ومقاصدها ؛ بل هناك فرق كبير بين شكل الخطاب العربي ، وبين مقاصده ؛ فالنحو له دور كبير في ضبط شكل الكلام ؛ من رفع ونصب وجر وجزم وغيره ، مما هو معروف من قواعد اللغة الإجرائية ، وأن علم (النحو) يُعنى أول ما يعنى بالنظر في أواخر الكلم وما يعتريها من إعراب وبناء ، كما يعنى بأمور بيانية أخرى مهمة كالذكر والحذف والتقديم والتأخير ، وتفسير بعض التعبيرات ، وهو في كل ذلك يولي العناية الأولى للإعراب .

ولكن هناك موضوعات ومسائل نحوية كثيرة لا تقل أهمية عن كل ما بحثه النحاة ، بل قد تفوق كثيرا منها ، لا تزال دون بحث لم يتناولها العلماء بالدرس ولم يولوها النظر ، وأننا نعجز عن فهم كثير من التعبيرات النحوية أو تفسيرها ولا نستطيع التمييز بين معانيها[٢] .

فمن ذلك على سبيل المثال : لو قال قائل مثلا : «قتل الفارسُ بحراً» ، لكانت الجملة صحيحة ومقبولة من الناحية النحوية ؛ ولكنها غير مقبولة من

---

(١) التحرير والتنوير ٤٤/١ .

(٢) يرجع إلى فاضل صالح السامرائي : معاني النحو : (المقدمة) .

الناحية الدلالية ، فاحتاج الخطاب أو الجملة إلى معيار آخر لضبطه وفهمه مقصوده . ويضاف إلى ذلك ، إدراك الفرق في المعنى بين عدد من الاستعمالات اللغوية مثل قولك : (لا رجلَ في الدار) ، و(ما من رجل في الدار) مع أن كلتا العبارتين لنفي الجنس على سبيل الاستغراق .

والفرق بين قوله تعالى : ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ﴾(١) ، وقوله : ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ﴾(٢)؟

والفرق بين قوله تعالى : ﴿قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾(٣) ، وقوله : ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾(٤) لماذا نفى العبارة الأولى بـ (ليس) والثانية بـ (ما)؟ .

والفرق بين قوله تعالى : ﴿وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾(٥) ، وقوله : ﴿إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾(٦) ، لماذا نفى العبارة الأولى بـ (ما) والثانية بـ (إن)؟

أهو لمجرد التغيير في التعبير أم هو لمعنى مقصود؟

والفرق في موضوع التعليل بين التعليل باللام و(كي)؟ كقولك (جئت لأستفيد) و(جئت كي أستفيد) أم هما بمعنى واحد؟

قال تعالى : ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾(٧) فجاء في التعليل الأول بـ (كي تقر) والثاني باللام (لتعلم) فلم كان ذاك؟

أهذا التغيير لمعنى مقصود أم هو لمجرد التغيير؟

---

(١) محمد : الآية ١٩

(٢) آل عمران : الآية ٦٢ .

(٣) الأنعام : الآية ٦٦ .

(٤) يونس : الآية ١٠٨ .

(٥) الأحقاف : الآية ٩ .

(٦) الشعراء : الآية ١١٥ .

(٧) القصص : الآية ١٣ .

وكذلك (موضوع النيابة عن الفاعل في الفعل المبني للمجهول) : كقولك : «ذبح الجزارُ الخروفَ» ، فالخروف في هذه الجملة ؛ مفعول به وقع عليه فعل الذبح ، وأن الفاعل ؛ وهو الجزار الذي قام بالذبح ، ثم تحوّل المفعول به (الخروف) إلى نائب عن الفاعل وهو (الجزار) في جملة المبني للمجهول : «ذُبح الخروفُ» فكيف ينوب الخروف عن الجزار في ذبحه ؟ .

وغير ذلك مما لا يخص موضوعا دون موضوع ، بل هو يعم جميع الموضوعات النحوية بلا استثناء . فهناك في كل موضوع أسئلة كثيرة ما تزال بحاجة إلى إجابة مقصودة ومعرفة معهود العرب في استعمالها . ويوافق هذا الرأي ما أشار إليه فاضل السامرائي بقوله : «ربما لا أكون مغاليا إذا قلت : نحن لا نفهم اللغة كما ينبغي لأن أكثر دراستنا تتعلق بالعلاقات الظاهرة بين الكلمات ، أما المعنى فهو بعيد عن تناولنا وفهمنا . بل ربما لا أكون مغاليا إذا قلت إننا نجهل أكثر مما نعلم فيما نحسب أننا نعلم . ومن هنا نحن محتاجون إلى (فقه) للنحو يصل إلى درجة الضرورة .»[١]

صحيح أن قسما من المسائل المتعلقة بالمعنى عرض لها علم النحو ، وعلم البلاغة ، لكن ما يزال كثير منها دون نظر . وأن أكثر هذه المسائل لم تبحث لا في كتب النحو ولا في كتب البلاغة ولا في غيرها من كتب اللغة . قد تكون هناك شذرات أو عبارات متناثرة وردت عرضا في كتاب تفسير أو في بحث إعجاز أو في كتاب أدب ولكن أكثر هذه المسائل بقيت معلقة الجواب .

فكان ضابط المعهود من كلام العرب من الكيفيات التي دعا إليها الشافعي في فهم النصوص من أجل الوصول إلى المعنى المقصود ، وأنها من المواضيع التي يجب إحياؤها في فهم استعمالات اللغة وما هو خارج عن استعمالاتها .

ويقصد بمصطلح «المعهود» : الشيء أو الأمر الذي عُهِد أو عُرِف . يقال : عهد الشيء عهدا ، إذا عرفه . والعهد ، مصدرا مسمى به ، المنزل المعهود به

---

(١) نحو المعاني : المقدمة .

الشيء.[1] ويشمل المعهود جميع الأعراف والقواعد والخصائص والأساليب والمعاني اللغوية وأنواع المجال التداولي المتعارف عليها بين مستخدمي لغة معينة، فهو عرف شائع بين أهل اللغة شامل ملزم لهم ولمن يستعمل لغتهم، يعتمد على استخلاص المعنى إما من ظاهر النص، وإما من تأويل النص حسب الشروط التي تحمي من تحريف معنى النص. «من شأن الجاهل بتنوع لسان العرب، واتساعه، وتداخل المعاني فيه، أن يخلط في فهم الخطاب الشرعي[2]. وكان هذا هو السبب أن: «خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها»[3]. فيكون معهود العرب في الخطاب؛ هو مجموع الأنماط والأساليب الخطابية التي عهدتها العرب وعرفتها في الاتصال بلسانها العربي. قال ابن فارس: «إن القرآن لَوْ كَانَ فِيهِ من غير لغة العرب شيء، لتوهَّم مُتوهِّمٌ أن العرب إنما عَجَزت عن الإتيان بمثله لأنه أتى بلغات لا يعرفونها».[4]

ويعتبر الأخذ بالمعهود والتعرف على معهود الخطاب من الوسائل التي تضمن فهم مقاصد المتكلم. وقد سار الصحابة رضوان الله عليهم على نهج النبي ﷺ في بيان وتفسير كلام الله تعالى؛ حيث اعتمدوا على ما صح عندهم من أقوال النبي (ﷺ) المأثورة، ثم على ما شاهدوه من أحوال النزول ووقائعه وقرائن ذلك، حيث صار مجموع ذلك ملكة راسخة يخصّصون به العمومات ويقيّدون به المطلقات.

ولذلك أكد الشافعي وبعده الشاطبي وغيرهما من العلماء، على أهمية

---

(١) يرجع إلى: لسان العرب لجمال الدين بن مكرم بن منظور،، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥، مادة: (عهد).

(٢) الرسالة، ص١٧٩-٢٣٥.

(٣) الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩، ص٥١-٥٢، فقرة ١٧٣.

(٤) الصاحبي في فقه اللغة، ص٤٦

الالتزام بمعهود العرب في تلقي الخطاب الديني والوقوف على معانيه أو بيانها[١] . كما أكد المفسرون والأصوليون والفقهاء على لزوم فهم الخطاب الشرعي في ضوء معهود العرب في لسانها أيام التشريع ، بعيداً عن التأويلات التي يأباها ذلك المعهود في مجال التداول الأصلي[٢] .

وقد قرر علماء التفسير قاعدة مشهورة : (يجب حمل كلام الله تعالى على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والمنكر والضعيف) .[٣]

ومن أهم الأسباب التي دفعت علماء التفسير إلى تقرير هذه القاعدة ، هو عدول بعض المفسرين إلى تفسير كلام الله تعالى عن الفصيح إلى الركيك ، أو إلى مالا يعرف من لسان العرب الذي نزل به القرآن لتصحيح معتقداتهم ومذاهبهم بحمل الآيات عليها . ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل﴾[٤] ، فسرته الباطنية : بأن المقصود بالجار ذي القربى هو : الجوارح المطيعة .[٥]

قال الشاطبي بعد أن ذكر معنى الآية : «وهذا التفسير يحتاج إلى بيان ، فإن

---

(١) يرجع إلى : الرسالة ، لمحمد بن إدريس الشافعي ، ، تحقيق أحمد شاكر ، دار التراث ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٧٩م ، ص٥١- ٥٢ ، فقرة ١٧٣ . والشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، ج٢ ، ص٦٥- ٧٠ .

(٢) يرجع إلى : مدخل إلى منهج لغوي مقصدي في التعامل مع نصوص الوحي ، في : التجديد ، لأحمد شيخ عبد السلام ، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ، السنة ٣ ، عدد ٥ ، فبراير ١٩٩٩م ، ص١٣٩-١٦٨ .

(٣) حسين بن علي الحربي : قواعد الترجيح عند المفسرين ، دار القاسم ، الرياض ، ١٩٩٦ ، ٢/٣٦٩ ، قواعد التفسير : لخالد بن عثمان السبت ، السعودية ، ١٩٩٧ ، ٢/ ٢٧١ .

(٤) النساء : الآية ٣٦ .

(٥) يرجع إلى قواعد الترجيح عند المفسرين : ٢/ ٣٦٩ .

هذا المعنى لا تعرفه العرب ، ولا فيه من جهتها وضع مجازي مناسب ولا يلائمه مساق بحال .[1]

وقد اعتنى الشافعي بإبراز أهمية معهود العرب في فهم الخطاب الإسلامي لوروده وفق عرف العرب في لسانها[2] . ثم عرض جملة من الأمثلة التي تبين ذلك ، ثم زاد الشاطبي توضيحا على ما قدمه الشافعي ضمن تناوله لعربية الشريعة وأميتها ، فكان ذلك معطى نظريا أصيلا تناوله الزركشي (ت . ٧٩٤هـ) ، وابن تيمية (ت . ٧٢٨هـ) ، والسيوطي (ت . ٩١١هـ) ، وغيرهم من الفقهاء الذين اهتموا بضوابط تفسير القرآن الكريم ، ومظاهر اعتبار المعهود فيه .

وكان دليلهم في ذلك أن معهود الخطاب الديني منزل إلى الخلق لكي يفهموه ، ولم يكن هذا الفهم ليتيسر لو لم يرد وفق معهودهم في تداول الخطاب فيما بينهم ، وإلا لكانت مطالبتهم بفهم هذا الخطاب على خلاف ما تعارفوا عليه تكليفا بما لا يطاق . فكان الالتزام بمعهود العرب أيام التشريع الإسلامي ضروريا في فهم الخطاب الديني (القرآني والنبوي) . [3] وذلك من باب استحالة أن يقول الله ورسوله شيئا دون قصد . واستحالة أن يقصد الله ورسوله شيئا خلافا لما يفهمه الناس ، فلا يكون الكلام ملتبسا يفهم منه الناس خلاف المراد . (وهذا الشرط لا يتعارض مع تنوع التفسير) .

ومما يدل على أهمية هذا الضابط في فهم النص وتفسيره ، أن بعض العلماء جعلوه مرجعاً يرجع إليه لمعرفة الصحيح من الأقوال عند تعارضها . يقول ابن تيمية : «فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجةً على بعض ، ولا على مَن

---

(١) الموافقات : ٤٠٢/٣ .

(٢) أحمد شيخ عبد السلام : معهود العرب ، فكر ونقد ، الدار البيضاء ، المغرب ، العدد ٢٢ ، ١٩٩٩ .

(٣) أحمد شيخ عبد السلام : معهود العرب في تلقي الخطاب الديني ، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، مجلس النشر العلمي ، جامعة الكويت ، مجلد ١٧ ، عدد٤٨ ، ٢٠٠٢ .

بعدهم ، ويُرجع في ذلك إلى لغة القرآن أو السنة ، أو عموم لغة العرب ، أو أقوال الصحابة في ذلك»[1]

ولعل ابن تيمية يقصد بقوله : (لغة القرآن) أي المعاني الشرعية للألفاظ التي جاءت في القرآن ، فالقرآن الكريم نزل بلغة العرب ، إلا أنا وجدناه استعمل ألفاظاً عربية في معانٍ لم يعرفها العرب من قبل ، تصرّف فيها كما تصرف العرب فيها [2] . من هنا تظهر أهمية معرفة عرف القرآن في استعماله للألفاظ والأساليب ؛ لأنها مقدمة على المعاني العرفية والمعاني اللغوية .

وقد ذكر الشافعي أصنافا للمعهود من كلام العرب ؛ منها : «باب الصنف الذي يبين سياقه معناه» وقدم أمثلة على ذلك ومنها لفظ «القرية» في قوله تعالى : ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[3] .

فاعتمد في توضيح المعهود في هذه الآية على فهم القرائن ، وربطها بالسامع الذي أحاطه بالعلم وقصد الكلام فقال : «ابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر فلما قال : «إذ يعدون في السبت» الآية : دل على أنه إنما أراد أهل القرية ، لأن القرية لا تكون عاديةً ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره ، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون . وقال : ﴿وَكَمْ قَصَمْنا مِنْ قَرْيَة كانَتْ ظالِمَةً وَأَنْشأْنا بَعْدَها قَوْماً آخَرِينَ فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنا إِذا هُمْ مِنْها يَرْكُضُونَ﴾[4] .

وقد مثّل بهذه الآية في بيان معنى الآية التي قبلها ، فذكر «قصم القرية» ،

---

(١) مقدمة التفسير لابن تيمية ، ص٩٢ .

(٢) يرجع إلى :لغة القرآن الكريم ، لعبد الجليل عبد الرحيم ، ص٣٦٥-٤٠٢ .

(٣) الأعراف : الآية ١٦٣ .

(٤) الأنبياء : الآية ١٢ .

ولما ذكر بأنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها ، دون منازلها التي لا تظلم ، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها ، وذكر إحساسهم البأس عند القصم : أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين .

ثم ذكر صنفا آخر للمعهود من الألفاظ ؛ وهي التي يدل لفظها على باطنها دون ظاهرها فمثّل بقول الله تبارك وتعالى ، وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم : ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلاَّ بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[1] .

ثم ذكر بأن هذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها ، لا تختلف عند أهل العلم باللسان : إنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة «أهل القرية» و«أهل العير» ، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم»[2] . فالمعنى بين أن المراد أهل القرية ولا يختلف أهل العلم باللسان في ذلك ، لأن القرية والعير لا يخبران بصدقهم .[3]

لذلك اقتضت كيفية فهم الخطاب كما أشار إليها الشافعي أن يحمل النص على معهود المتكلم به ؛ قرآنا وسنة ، وهو معهود يستفاد من النصوص الشرعية مجتمعة طبقا لعرف العرب الذين تلقوا هذه النصوص . والمعلوم أن هناك معهودين في التعامل مع الخطاب الشرعي : معهود شرعي ، وآخر عرفي لغوي عام[4] . فإذا لم يكن لهذا النص معهود شرعي محدد ، أو تمّ صرفه عن هذا المعهود وفقا للقرائن يحمل على المعهود العرفي العام للمخاطبين الذين نزل فيهم

---

(١) يوسف : الآية ٨١-٨٢ .

(٢) يرجع إلى الرسالة ، للشافعي ، تحقيق : أحمد شاكر ، دار التراث ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٧٩ ، ص٥١-٥٢ ، فقرة ١٧٣ . وما بعدها .

(٣) يرجع إلى الاعتصام ، للشاطبي ، ط . دار الحديث ٢ /٤٩٧ .

(٤) محمود توفيق محمد سعد : سبل الاستنباط من الكتاب والسنة :دراسة بيانية ناقدة ، مطبعة الأمانة ، مصر ، ١٤١٣هـ ، ص٣٨-٤١ .

الكتاب ووردت لهم السنة .[1]

وكان الأولى كما يرى ابن حزم حمل الخطابات على معهودها في اللغة ما لم يمنع من ذلك نص ، أو إجماع ، أو ضرورة ، وإذا وجد مانع من هذه الموانع الثلاثة حمل معنى اللفظ على المعهود الشرعي . ويقترح ابن مضاء الاعتداد بمعهود الخطاب لدى العرب في توضيح الظواهر اللغوية ، أخذا باستقراء المتواتر الذي يوقع العلم بالقاعدة دون محاولة استنباط علة لنقل حكمها إلى ما يشبهها من التراكيب اللغوية .[2]

ووفق هذا المنظور ، وانطلاقا من القرن الهجري الثاني استقرى اللغويون والبلاغيون القواعد من المسموع من كلام العرب لتكون معايير يقاس عليها في الاستخدام اللغوي الصحيح ، وبعد ذلك امتد اهتمامهم إلى تلقي اللغة وأساليبها وتفهمها واستخدامها ، ودراسة سبل الالتزام بمعهود العرب فيها فكان ذلك وسيلة من وسائل فهم الخطاب الشرعي وضبط مصطلحاته بمنهج علمي سليم .

وذلك رغم ملاحظة بعض الباحثين بأن اللغة العربية التي جمعها النحاة واللغويون من الأعراب في البوادي ، في القرن الهجري الثاني بدلا من المراكز الحضارية والقبائل المتحضرة ، جاءت فقيرة جدا وأقل اتساعا ومرونة وتحضرا من لغة القرآن الكريم ، وأنه كان طبيعيا أن ينعكس هذا البون على فهم القرآن من طرف العرب أنفسهم ، لأن كثيرا من الكلمات الواردة في الكتاب المبين لا توجد لها دلالات مضبوطة في هذه اللغة التي جمعت من الأعراب ، فظلت محل خلاف متواصل دائم . وأن اللغة العربية الفصحى ، لغة المعاجم والآداب

(١) يرجع إلى : نحو علم لغة خاص بالعلوم الشرعية ، لأحمد شيخ عبد السلام ، مجلة جامعة أمّ القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها ، العدد ٢١ ، السنة : ١٤٢١هـ- ديسمبر ٢٠٠٠ص٢١٤-٢٥٧ .

(٢) يرجع إلى : كتاب الرد على النحاة ، لابن مضاء القرطبي ، ، ط٣ ، تحقيق : شوقي ضيف ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٨م ، ص ٧١- ١٤١ .

والشعر ، ولغة الثقافة العربية ظلت وما تزال تنقل إلى أهلها عالما يزداد بعدا عن عالمهم ، عالما بدويا يعيشونه في أذهانهم ، بل في خيالهم ووجدانهم ، وهو عالم يتناقض مع العالم الحضاري التقني الذي يعيشونه والذي يزداد غنى وتعقدا[1] .

١.٢.١ معهود الخطاب وأثره في استقراء القواعد

أكد الشافعي ومن جاء بعده أنه : «لابد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة ، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يُجرى في فهمها على ما لا تعرفه ، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب . . . وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب . وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به ، والوقوف عند ما حدّته»[2] .

ويفهم من ذلك ، أن عُرْف الكلام ومعهود الاستعمال يستقرى من طُرُق العرب في تنزيل الكلام في الواقع ، ليس فقط من حيث الفهم العام ، ولكن انطلاقا من فهم الكيفيات التي توصل إلى فهم قصد المتكلم من الخطاب . فمثلا الحديث النبوي : «صلوا كما رأيتموني أصلي»[3] ؛ يدل على الهيئة والكيفية التي وصفها الرسول (ﷺ) وهي تمثل التحقيق الواقعي للتنزيل ، ويبين كيف يُفهم من النصِّ الهيئةُ ، والتطبيق ، والتنزيل الذي عليه مدار الفهم العام لمقتضيات الحديث من خطابه .

وقد سار الشافعي وبعده الشاطبي على هذا المنوال ، فأوضح بأنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين ، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم

---

(١) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص٨٧-٨٨ .

(٢) الموافقات : ٦٤/٢ وما بعدها .

(٣) رواه البخاري ، رقم الحديث (٦٠٠٨) .

وعن طريقهم توزع العلم في باقي الأقطار ، وهذا المعهود جار في المعاني والألفاظ والأساليب . لذلك نجد العرب في صدر الإسلام لم يكونوا حريصين في فهم الخطاب على قواعد اللغة أو حفظها ، ولكنهم كانوا يغلبون العرف والمعهود من الخطاب والسليقة ، ومنها استقروا قواعد اللغة العربية وقواعد الإعراب ، دونما حاجة إلى حفظ القواعد والمصطلحات . وكان شأنهم في ذلك شأن انضباطهم ببحور الشعر وموازينه ، دون أن يقعوا في أي خلل أو شرود عنها ، حتى أدركهم من تسرب العجمة إلى ألسنتهم ، وتسرب الضباب النفسي والاجتماعي إلى أذواقهم ، واستيلاء الخلل الفكري على أذهانهم ، ما جعلهم بحاجة إلى مثل أبي الأسود الدؤلي لتدوين قواعد الإعراب ، وإلى مثل الخليل بن أحمد لضبط موازين الشعر ، وإلى مثل الإمام الشافعي لتدوين أصول المعرفة ورسم القواعد المتبعة في تفسير النصوص[1] .

ومن تم كان استقراء القواعد متأثرا بمعهود أصحاب اللغة في تلقي الخطاب ، إذ وفرت الجماعة اللغوية أنماطا خطابية نموذجية للمتكلم ليحتذيها في كلامه ، ويقيس عليها لكي يكون كلامه مفهوما . وقد ينبئ المعهود من كلام العرب عن صحة تلقي الخطاب ، كما يفيد في تقديم بيان السامع للمقصود الذي استفاده من الخطاب ، وتفسيره ، وإعادة صياغته ، وإعادة استخدام مصطلحاته في ضوء فهمه .

فكان من مظاهر هذا التأثر اشتمال الخطاب على ألفاظ استخدمت لتصبح مصطلحات تحمل المفاهيم الدينية ، وألفاظ وعبارات أصبحت مصطلحات في الدراسات الشرعية والعقدية ، وأساليب للتعامل مع الخطاب القرآني والنبوي من حيث التلقي والتطبيق وإعادة صياغة المفاهيم والتفسير واستنباط الأحكام . فكانت الحاجة ماسة إلى التزام المعهود في الدراسات الفقهية والعقدية من أجل عصمة المفاهيم والمعتقدات التي تؤثر تأثيرا مباشرا في استنباط الأدلة ، وتطبيق الأحكام .

---

(١) الرازي : مناقب الشافعي ، ص٥٦ .

وعندما نرجع إلى الأمثلة التي قدمها الشافعي في الرسالة ، نجد بأن أهمية المعهود من كلام العرب تكمن في كونه من الوسائل التي تعين على صواب الاجتهاد[1] . فذكر أمثلة منها ؛ قول الله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام : ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ، لِئَلا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾[3] . قال الشافعي : «فدلهم جل ثناؤه إذا غابوا عن عين المسجد الحرام على صواب الاجتهاد ، بما فرض عليهم منه ، بالعقول التي ركب فيهم ، المميزة بين الأشياء وأضدادها ، والعلامات التي نصب لهم دون عين المسجد الحرام الذي أمرهم بالتوجه شطره . فقال تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[4] . وقال : ﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[5] .

فكانت العلامات جبالا وليلا ونهارا ، معهودة فيها أرواح معروفة الأسماء ، وإن كانت مختلفة المهاب . وشمس وقمر ونجوم ، معروفة المطالع والمغارب والمواضع من الفلك ، فكانوا ما كانوا مجتهدين غير مزايلين أمره جل ثناؤه ، ولم يجعل لهم إذا غاب عنهم عين المسجد الحرام أن يصلوا حيث شاؤا[6] .

فوضّح المعهود من كلام العرب ما أبان الله لخلقه في كتابه ، مما تعبدهم به من وجوه ؛ منها : ما أبانه لخلقه نصا . مثل : جمل فرائضه في أن عليهم صلاة

---

(١) الرسالة : ص٢٤ ، فقرة ٦٥ .

(٢) البقرة : الآية ١٤٤ .

(٣) البقرة : الآية ١٥٠ .

(٤) الأنعام : الآية ٩٧ .

(٥) النحل : الآية ١٦ .

(٦) الرسالة : ص٢٣ فقرة ٦٨ .

وزكاة وحجا وصوما ، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبين لهم كيف فرض الوضوء ، مع غير ذلك مما بين نصا . ومنه : ما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ والانتهاء إلى حكمه ، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل . ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم .(١)

فكانت طريقة استقراء المعهود كما أشار إليها الشافعي في استخدام الكلمة في القرآن والحديث واللغة العربية الفصحى بشكل عام : تعتمد على تفسير اللفظ ؛ بحسب ما تدل عليه اللغة العربية واستعمالاتها ، وما يوافق قواعدها ، ويناسب بلاغة القرآن الكريم ، مع مراعاة القيود التي أثرت عن النبي ﷺ ، وعن الصحابة والتابعين في النص الذي يدرس أو الذي يستنبط منه الحكم . قال الزركشي : «للناظر في القرآن لطلب التفسير مآخذ كثيرة ، أمهاتها أربعة : الأول ؛ النقل عن النبي ﷺ ، الثاني ؛ الأخذ بقول الصحابي ، الثالث ؛ الأخذ بمطلق اللغة ، الرابع ؛ التفسير بالمقتضى من معنى الكلام»(٢) .

وينبغي أن يتفطن عند الأخذ من اللغة في فهم الخطاب لأمور ، منها : (الحذر من تفسير اللفظ المشترك بكلا معنييه ، ومعرفة ما يظن أنه حقيقة وهو مجاز ، والفرق بين دلالة المطابقة والتضمن والالتزام)(٣)

فمعهود الخطاب شامل للدلالة التي يتضمنها الخطاب ، وكيفية تلقي أصحاب اللغة لدلالته . وتتحدد هذه الدلالة ، بقدرة المتكلم به على إفهام

---

(١) الرسالة : ص٢١ ، فقرة ٥٦ -٥٩ .

(٢) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ٢/٢١٧-٢٥٣ ، يرجع إلى : الإتقان في علوم القرآن ، للسيوطي جلال الدين ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ٢/١٧٨-١٧٩ .

(٣) يرجع إلى المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة :ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير ، ليوسف القرضاوي ، مكتبة وهبة القاهرة ١٩٩٢ ، ص٥٦-٥٨ .

السامع بمراده من كلامه ، وكيفية فهم السامع وإدراكه لدلالة هذا الكلام ، وهما أمران عقليان ينبني عليهما القصد في تمييز معاني الكلمات . ومن المعلوم أن أصحاب اللغة متفاوتون في إدراك هذه الدلالة ووعيها ، ويزداد التفاوت باختلاف طبيعة الخطاب ، وخصائص بنائه ، وطريقة توظيفه ، وما يكتنفه من المؤثرات الثقافية والنفسية والاجتماعية ، ومدى استيعاب متلقي الخطاب لها ، ومواقفهم منها . «وما تفاوت السامعون في إدراك وفهم ووعي كلمة مثلما كان ذلك مع الكلمة الإلهية المعجزة ، ثم من بعده الحكمة النبوية . ولم يحظ قول بتكاثر الفهوم والإدراكات مثلما حظيت الآيات البينات في الذكر الحكيم ، على الرغم من أنه بلسان عربي مبين ، فهو حمّال ذو وجوه ، والفقه الأكبر هو القدرة على حمله على أحسن وجوهه»(١) .

كما يرى أهل التفسير أن للقصد في تفسير الخطاب تعلق بالمتكلم وبنيته في تحديد المعنى المعهود من كتاب الله وحديث رسوله الكريم ؛ لكون النية الصادقة تعصم من الهوى ، والانحراف ، والضلال ، وتعين على التحوّط في التفسير والحرص على مطابقة النص المفسر(١) .

قال الإمام أبو طالب في آداب المفسر : «اعلم أن من شرطه صحة الاعتقاد أولا ، ولزوم سنة الدين ، فإن من كان مَغْمُوصاً(٣) عليه في دينه لا يؤتمن على

---

(١) محمود توفيق محمد سعد : دلالة الألفاظ عند الأصوليين : دراسة بيانية ناقدة ، مطبعة الأمانة ، مصر ، ١٩٨٧ ، ص٢٣ ، ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين ١ /٣٥٤-٣٥٥ ، ١ /٨٣ .

(٢) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ٢ /١٧٦ .

(٣) جاء في معجم تاج العروس في مادة (غمص) : «غَمَصَه كضَرَبَ» غَمْصاً وهي اللغَة الفُصْحَى . غَمِصَ مِثْلُ «سَمِعَ وفَرِح» غَمْصاً وغَمَصاً وعلى الأولى اقْتَصَرَ الجَوْهَرِيّ وغيرُ وَاحِد من اللُّغَوِيِّين بمَعْنى «احْتَقَرَه» وَاستَصْغَرَه ولم يَرَهُ شَيْئاً «كاغْتَمَصَهُ» . و«قِيلَ : غَمَصَ الرَّجُلَ إذا «عَابَه وتَهَاوَنَ بحَقِّهِ» ؛ ومنه حَدِيثُ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عنه أَنَّه قَالَ لِطَلْحَةَ بن عُبَيْدِ الله في عُمَرَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا : «لَئِنْ بَلَغَنِي أَنَّكَ ذَكَرْتَهُ أَو غَمَصْتَهُ بسُوءٍ لأُلْحِقَنَّكَ بِحَمَضاتِ قُنَّةَ» .

الدنيا فكيف على الدين ، ثم لا يؤتمن في الدين على الإخبار عن عالم ، فكيف يؤتمن في الأخبار عن أسرار الله تعالى ، ولأنه لا يؤمن إن كان متهما بالإلحاد أن يبغي الفتنة ويغر الناس بلينه وخداعه كدأب الباطنية وغلاة الرافضة ، وإن كان متهما بهوى لم يؤمن أن يحمله هواه كلما يوافق بدعته ، كدأب القدرية فإن أحدهم يصنف الكتاب في التفسير ومقصوده منه الإيضاح الساكن ليصدهم عن اتباع السلف ولزوم طريق الهدى ، ويجب اعتماده على النقل عن النبي ﷺ »[١] .

١.٢.٢. كفاية الفهم وضابط التأويل

ربط الشافعي التأويلَ بالنص ولغته ، وبالعقل الذي يتدبر الأمر فيه ، ويتَّضح ذلك في ثنايا كلامه عن البيان ، فقال : «إنَّما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها . . . وأن فِطْرته أنْ يُخاطَب (بظاهر) ، يُعرَفُ في سياقه أنه يراد به غير ظاهره ، فكُلُّ هذا موجود علمه في أوَّل الكلام أو وسطه أو آخره ، وتبتدئ الشيء من كلامها يُبين أوَّلُ لفظها فيه عن آخره ، وتبتدئ الشيء يُبين آخرُ لفظها منه عن أوَّله ، وتكلم بالشيء تعرفُه بالمعنى دون الإيضاح باللَّفظ ، كما تعرف الإشارة ، ثُمَّ يكون هذا عندها من أعلى كلامها ؛ لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها»[٢] .

يحمل هذا النص دلالات هامة تستوجب الوقوف عند الآلية الاستنباطية التي أشار إليها الشافعي ، والتي تتخذ من القصد مطلبا أساسا في التأويل والنظر في النصوص وفق المعهود من كلام العرب ، وقد عبر عنه بعض الباحثين بـ «فقه البلاغ اللغوي»[٣] ؛ وهو تصور قائمٌ في الفكر الإسلامي على البحث عن

---

(١) السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ، ١٧٦/٢ .

(٢) الرسالة ، ص٥٢ .

(٣) عبد الفتاح الخطيب : معهود العرب في الخطاب ، مجلة معهد الشاطبي للدراسات القرآنية ، العدد السادس ، ١٤٢٩هـ .

المعنى الذي يحمله النص ؛ لأن «الكلام الذي هو العبارة والخطاب ، إنما سره وروحه في إفادة المعنى»[1] . فالمؤوِّل أو المفسر «يطلب» المعنى ، والنحوي «يوفر الأداة» من أجل الإبانة عنه ، والفقيه أو عالم الأصول «يقنن» طريقة الاستنباط منه ، ومنهج الفقه فيه ، والجميع يبحث عن «الفهم الأوفى» انطلاقًا من الظاهرة اللغوية ، أو ما يسمى بالبلاغ اللغوي .

وقد شبه الشاطبي أهمية النظر من أجل فهم مقصود الخطاب بعلاقة العَمَل بالمَعْمَل فقال : « فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنه المقصود والمراد ، وعليه ينبني الخطاب ابتداء ، وكثيرًا ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة ؛ فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي ، فتستبهم على الملتمس ، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله في غير معمل ، ومشيه على غير طريق . والله الواقي برحمته»[2] .

وفي التشبيه السابق الذي قدمه الشاطبي تأكيد على وجوب التزام «القارئ» بمقاصد النص وطرق بيانه ، التي تحمل الوعي بكيفية الفهم الذي يقتضي شروطا منها :

أ - الاجتهاد المنهجي المتكامل في المعرفة المتوازنة القائمة على دعامتي العقل والنقل .

ب - الوعي بالقواعد الكلية في البيان وتفسير النصوص .

ت - استيعاب تطور اللغة عرفاً في مسائل فقهية معاصرة ، عن طريق بيان كيفية فهم مداليلها الاصطلاحية .

و هذه الشروط هي من مقتضيات (كيفيات الفهم) في توطيد النية والعزم على الاجتهاد من أجل (خدمة) كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ؛ بحيث يقول الشافعي : « فَحُقٌّ على طلبةِ العلم بلوغَ غايةِ جهدِهم في الاستكثار من علمِه ،

---

(١) المقدمة ، لابن خلدون ، ص١١١٦ .

(٢) الموافقات ، ٢/٨٨-٨٩ .

والصّبْر على كلِّ عَارض دونَ طلبِه ، وإخلاص النيّة لله في استدراكِ عِلْمه : نصاً واستنباطاً ، والرغبةُ إلى اللهِ في العوْن عليه ، فإنه لا يُدْرَكُ خيْرٌ إلا بِعوْنِه .»[1] .

فقد أشار إلى أمور أساسية منها :

أ- شرط الوعي ، بـ (القواعد الكلية في البيان) الذي له دور كبير في تحصيل الفهم ، لكونه ينزل من أصل اللغة منزلة الكسوة من أصل البناء من النص ، وأن شرط (المعرفة بالعربية ومصطلحاتها التعبيرية) التي هي أداة لفهم الكلام العربي ، وسيلة للكشف عما يعنيه المتكلم من خطابه ، وبه يدرك المخاطب مايكفيه في فهمه ؛ «إنما يريد السامع فهم قول القائل ، فأقل ما يفهمه به كاف عنده .»[2]

ب- كفاية الفهم ، وتتوقف على مقدار دلالة «الألفاظ» على «معانيها» وأن معيارها الأصلي ؛ هو فهم المعنى الظاهر المتبادَر إلى الذهن ، والجاري بحسب عادات العرب في القول والفهم .

ج- كلام الشارع ونصوص أحكامه ، التي هي قوالب لمدلولاتها الظاهرة ؛ لذلك وجب العمل بهذه الظواهر التي هي فهم المطلق على إطلاقه ، والعام على عمومه ، ما لم يرد دليل مقنعٌ يبيح العدول عنهما إلى غيرهما .

كما أشار الشافعي إلى أن ضابط الكفاية في الفهم ؛ ينطلق من عدم العدول عن الكلام وحمله على خلاف ظاهره ، إلا بمعونة «الأدلة» ، فإن اختفت «الأدلة» حصل القطع بأن الظاهر مرادٌ[3] ويعزز هذا الضابط ماذهب إليه علماء آخرون كابن القيم الذي يوافق رأي الشافعي فأكد على قصد المتكلم من كلامه ؛ بحيث إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام ، أو لم يظهر قصد يخالف كلامه ، وجب حمل كلامه على ظاهره . . والأدلة إنما تدل على ذلك ، وهذا

---

(١) الرسالة : ص١٩ ، فقرة ٤٥ .

(٢) الرسالة : ص٦١ ، فقرة ٢٠٦ .

(٣) يرجع إلى : نفائس الأصول ، ١١٠٧/٣ ، و١١٠٩ ، و١١٢٩ .

حق لا ينازع فيه عالم والنزاع إنما هو في غيره . إذا عرف هذا ، فالواجب حمل كلام الله تعالى ، ورسوله ، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره ، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب ، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك ، ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه .[1]

ثم ينقل ابن القيم في كتابه (إعلام الموقعين) قول الشافعي : وحديث رسول الله ﷺ على ظاهره ، ومن ادعى أنه لا طريق لنا إلى اليقين بمراد المتكلم ؛ فهو ملبوسٌ عليه ، ملبِّسٌ على الناس ؛ فإن هذا لو صح لم يحصل لأحد العلم بكلام المتكلم قط ، وبطلت فائدة التخاطب ، وانتفت خاصية الإنسان ، وصار الناس كالبهائم ، بل أسوأ حالًا ولكن حمل كلام المتكلمين على ظاهره لا ينبغي صرفه عن ذلك لدلالة تدل عليه كالتعريض ولحن الخطاب والتورية وغير ذلك ، وهذا أيضا مما لا ينازع فيه العقلاء»[2] .

ويجب وفق ما ذهب إليه الشافعي وابن القيم في مسألة الكفاية في الفهم التي يتحقق بها مقصود الخطاب ، مراعاة فهم مراد المتكلم وغاياته ، وإفهام السامع مراد المتكلم من كلامه وإعرابه له عما في نفسه من المعاني بأقرب الطرق . وأن هناك فرقًا بين «فهم الكلام» و«فهم المراد» منه ، فالأخير يراد به : «فهم مراد المتكلم من كلامه ، وهذا قدر زائد على مجرد فهم اللفظ في اللغة ، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»[3] .

وبمقتضى هذا الفهم المترابط كما يصف ابن القيم تنكشف بواطن المعاني . فلو أراد الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه ، بل بما يدل على نقيض مراده وأراد

---

(١) إعلام الموقعين ، ٣/١٠٩ .

(٢) إعلام الموقعين ، ٣/١٠٩ .

(٣) إعلام الموقعين ، ١/٢٥٩ .

منه فهم النفي لما يدل على غاية الإثبات[١] .

وقد تنبه الأصوليون إلى كفاية الفهم في أقوالهم وتحليلاتهم مع كشفهم عن وجود هذه المفاهيم في أذهانهم وهم يمارسون فهم النصوص واستنباط الأحكام . وقد وردت إشارات إلى ذلك عند بعض العلماء ومن ذلك ما يسميه الشاطبي بـ«المساق الحكمي» وهو الذي «يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع»[٢] .

وهناك نماذج كثيرة أقامها الفقهاء في الفهم الديني انطلاقا من الاستدلال على صحة القياس الفقهي بالاستعانة بنصوص تخص حالات محدودة القضايا ، ثم قام الفقهاء بتعميمها على غيرها من القضايا الأُخرى التي لم يتناولها النص . ويعد الشافعي أول وأبرز من نظّر لهذا العمل من التعميم ، استناداً إلى ما وصلنا من تراث[٣] .

وفي هذا المجال ، نجد مفاهيم تخاطبية في الفكر الأصولي لها دور أساس في مناقشة كيفية الاستدلال بالألفاظ ، وكيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى وخطاب رسوله ﷺ على الأحكام[٤] . ونذكر من هذه المصطلحات التخاطبية عند الأصوليين : الوضع (الدلالة) ، والاستعمال (التخاطب) ، والحمل (التفسير) ، وهو اعتقاد السامع مراد المتكلم ، أي الدلالات التي يحمّلها السامع النص ، ويعتقد أنها مراد المتكلم ؛ «اعتقاد السامع مراد المتكلم من اللفظ»[٥] . فيكون الحمل معول عليه في تحليل الخطاب ؛ إذ الأولوية لا تعطى دائمًا للأصل

---

(١) ابن القيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق : سيد إبراهيم ، طبعة دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠١ ، ص٥١ .

(٢) الشاطبي : الموافقات ٣/ ٢٧٦ .

(٣) يرجع إلى الفصل الثاني من كتاب : الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر ، ليحيى محمد ، طبعة مؤسسة أفريقيا الشرق ، ٢٠١٠

(٤) السبكي تاج الدين : الإبهاج في شرح المنهاج ، ١/ ٣٦٠ .

(٥) نفائس الأصول ، ٥٨٨/٢ .

في مسألة «الحمل» بل يقتضي : أن السامع يختار المعنى الراجح سواء كان أصلًا أم فرعًا ، أي : أن الأصول لا تعطى أولوية إلا في حال غياب ما يخالفها ، وهو ما أشار إليه شهاب الدين القرافي بقوله : «والمصير إلى الراجح واجب ، وإن كان على خلاف الأصل ، ألا ترى أن المجاز على خلاف الأصل ، وإذا رجح بالدليل وجب المصير إليه ، وكذلك التخصيص والإضمار وسائر الأمور التي هي على خلاف الأصل»(١) . وقد ذكروا للحمل شروطا منها :

أ ـ أن يكون النطق بالنص مقصودا .

ب ـ أن يقصد المتكلم مخاطبة السامع .

ج ـ أن يكون السامع عاقلا قادرا على فهمه .

وللحصول على الحمل (التفسير) السليم لمراد الله ومراد رسوله من القرآن والسنة يرى الأصوليون استيفاء شرطين أساسين :

أ ـ استحالة أن يقول الله ورسوله شيئا دون قصد .

ب ـ استحالة أن يقصد الله ورسوله شيئا خلافا لما يفهمه الناس .

فيكون «فهم الكلام» هو المعنى المستنبط من «المواضعات» اللغوية ، أما «فهم المراد» أو «الحمل» فهو المعنى المستنبط نتيجة التفاعل بين متطلبات «المواضعات» اللغوية ، ومقتضيات «القرائن» المحيطة بها ، والنظر في «مساقات» الكلام و«مقتضياته» من أجل «تطويق» المعنى ؛ لاستنباط «القصد» .

فمثلا فهم المقصود من لفظ (المطهّرون) الوارد في الآية الكريمة ﴿لا يَمَسُّهُ إِلا الْمُطَهَّرُونَ﴾(٢) تتصل بمسألة اشتراط الطهارة في «مس» المصحف ، فوقع الاختلاف في المقصود من هذا اللفظ ؛ فالمالكية والشافعية والحنفية تفهم أن المقصود بلفظ (المطهّرون) بنو آدم ، وأن الجملة الخبرية المنفية تفيد النهي ، فكان معنى الآية : لا يجوز أن يمس المصحف إلا آدمي طاهر . أما الظاهرية فتفهم من

---

(١) القرافي : الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ، ص٦٢

(٢) الواقعة : الآية ٧٩ .

لفظ (المطهرون) الملائكة ، ومن الجملة الإخبار المنفي ، فرأت أنه ليس في الآية دليل على اشتراط هذه الطهارة في مس المصحف ، فبقي الأمر على الإباحة . وقد احتج جمهور الفقهاء لمذهبهم في اشتراط الطهارة بأدلة أخرى من الآثار المنقولة[١] .

وفي هذا المجال نشير إلى أن معرفة المعهود الشرعي تكفي في فهم المصطلحات الشرعية ، ولكن إذا كان فهم المعهود الشرعي متعلقا بالمعهود اللغوي العام فيكون إيراد المعهودين معا ضروريا ، كما قد يحدث في ألفاظ العقود مما يفهم في ضوء أعراف الناس القائمة في تخاطبهم . فمثلا لفظ (الصلاة) في اللغة التي تعني الدعاء ، ولكن قد يشار من خلال الدعاء إلى معان لغوية أخرى كالترحم أو الرحمة ، أو التبريك ، أو التسبيح ، بغض النظر عن قربها من معنى الدعاء . ولفظ (الزكاة) التي تعني الزيادة يشار من خلاله إلى توسع دلالي لغوي كالطهارة ، والنماء ، والبركة ، والمدح ، والصلاح ، وصفوة الشيء ، ولا تنحصر دلالتها في اللغة على معنى واحد . ولفظ (ربا) المستخدمة للتعامل المالي على نحو معين ، مع بقاء استخدام اشتقاقته في الدلالة على (الزيادة) بصفة عامة .

وهنا تظهر احتمالية الخطاب الديني من خلال مستويين : مستوى كونه خطابا لغويا ، ومستوى كونه خطابا مجسدا لإرادة الشارع ومقصده . وتفسر هذه الاحتمالية بأن المتكلم بهذا الخطاب إنما يقصد معنى محددا يتوجب على المتلقي أن يفهمه من أجل أن يستدل به على المقاصد والأحكام . ولا يكفي لتحديد الدلالة المقصودة من الخطاب الاقتصار على صيغته اللغوية ، إذ إن الخطاب اللغوي ، ومنه الخطاب الديني ، قد يحتمل الدلالة على وجهين دلاليين لدى المستقبلين له[٢] .

---

(١) يرجع إلى : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لابن رشد ، ١/٤١-٤٢ .

(٢) يرجع إلى : نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، لإسماعيل الحسني ، ٣٢٧-وما بعدها .

لذلك وجب على «المخاطَب» إدراك «المراد» من الكلام ، وليس الوقوف فقط على معناه «الوضعي» الذي قد يعطي «مدلولاً» مغايرًا لـ«قصد» المتكلم ، وخاصة عند قراءة «النص الشرعي» الذي يجب فيه التمييز بين «دلالة النص» التي تفهم من العلاقات بين كلماته ، و«الحكم الشرعي» الذي يجب فيه «الإلمام» بـ«عرف الشارع» و«مقاصد الشريعة» وما تفرضه من «متطلبات» ، فيجب فيه ما يسميه الزركشي(٧٩٤هـ) : «التفسير بـ«المقتضى» من معنى الكلام ، و«المقتضب» من قوة الشرع»[١] .

فيكون ضابط التأويل في المعهود من الخطاب مبنيا على «مبدأ التوافق» وهو رعاية مقتضيات الأحوال التي تراعي زمانا ومكانا «معهود الخطاب المتبادَل بين المتكلمين» و«عرف المخاطِب» و«عاداته المطردة» في كلامه ؛ فـ«كل متكلم له عرفٌ في لفظ ، إنما يُحمل لفظه على عُرفه»[٢] .

ولا يقدح في فهم القرآن وفق معهود العرب في الخطاب احتمالية دلالات نصوصه ؛ لأن الاحتمال خاصية من خصائص الدلالة[٣] .

ولهذا وجب رفع الإشكال الحاصل اليوم من محاولة قراءة النص القرآني بخلاف معهود خطابه ، في لغة أخرى ، عند قوم آخرين ؛ مع إلغاء صفة المزامنة أو المعاصرة عن الخطاب القرآني ، وكأنه لا يعني بخطابه إلا زمن الرسالة ، فيكون نص القرآن الكريم في تقديرهم مغلقا ، تراثيا ، لايمكن تحليل ظواهره وفق المعهود في النسق الحديث كما هو الشأن عند دعاة المنهج «البنيوي» و«التفكيكي» الذين يعتمدون على الآنية أو التزامنية synchronisme ويشكّون في كل الأنظمة ، والأعراف ، والمقاصد ، والثوابت والمعطيات التراثية .

---

(١) البرهان ، ٢/١٦١ .

(٢) شهاب الدين القرافي : نفائس الأصول في شرح المحصول ، ٢/٥٨٩ ، و٣/١١٣٦ .

(٣) محمد أبو القاسم ، العالمية الإسلامية الثانية ، ١/٥٨ ومابعدها .

٢. العرف ومجرى العادة في التخاطب

العرف في الاصطلاح المتداول ؛ ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول[١] . وهو يرادف (العادة) مأخوذة من (العَوْد) و(المعاودة) ؛ بمعنى التكرار[٢] . يقول التهانوي : «العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة» .[٣]

والذي يهمنا في مصطلح العرف هو صفة «التكرار» التي يتصف بها وهي وسيلة من وسائل الإفهام وتحقيق التعارف بين الناس ، التي تتصل بقصد المتكلم وبيانه ، قال ابن النجار[٤] : «وكل ما تكرر من لفظ (المعروف) في القرآن نحو قوله تعالى : ﴿وعاشروهن بالمعروف﴾[٥] ، فالمراد ما يتعارفه الناس في ذلك الوقت ، من مثل ذلك الأمر»[٦] ثم ساق من الأمثلة والشواهد من القرآن والسنة على ما ذهب إليه .

ويسهم العرف ومجرى العادة في بيان مقاصد اللغة للخطاب إسهاما كبيرا ؛ لكونه يتصل بفطرة الخطاب كما قال الشافعي : إن الله سبحانه وتعالى «إنما خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وإن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ، ويستغني بأول هذا منه عن آخره ، وعاما ظاهرا يراد به العام

---

(١) يرجع إلى : التعريفات للجرجاني ص١٤٩ ، وأثر الأدلة المختلف فيها للدكتور مصطفى البغا ص٢٤٢ .

(٢) معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس (مادة : ع ود) ، ٢٨١/٤ باختصار .

(٣) التهانوي : كشاف المصطلحات ، ١٤٧،/١ .

(٤) محمد شهاب الدين الفتوحي المصري الحنبلي ، أبو البقاء ، صاحب (منتهى الإرادات) في الفقه و(شرح الكوكب المنير) ، توفي سنة ٩٧٢ هـ . يرجع إلى ترجمته في : الأعلام ٦ / ٦ .

(٥) النساء : الآية ١٩٠ .

(٦) شرح الكوكب المنير ٤ / ٤٤٨ .

ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاما ظاهرا يراد به الخاص ، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره ، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره»[1] .

ففهم الخطاب لابد أن يمر عبر مجرى العادة الذي هو وسيلة من وسائل الفهم الفطري ؛ فهو الوعاء الشامل الذي يستند إلى حياة العرب ، وعاداتهم ، وأثر التعبيرات اللغوية في تفكيرهم ، واعتقادهم ، وعلاقاتهم الاجتماعية ، والوقوف على دلالات مكونات الخطاب حسب مواقف استخدامها في اللغة ، والاستهداء بسياقات الخطاب نفسه وأسباب وروده .

وعلى هذا فإن كان للعرب الذين نزل القرآن بلسانهم من عرف في تخاطبهم فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة ، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب ، ومثال ذلك أن العرب لا ترى الألفاظ مقصودة لذاتها إذا حوفظ على المعاني في أحيان كثيرة ، وفي أحيان أخرى تعمد إلى الحفاظ على الألفاظ وعدم تغييرها ، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته ، وقد تستغني باللفظ عن مرادفه ؛ وعلى هذا جاء الوحي في الأحرف السبعة ، والقراءات الثابتة المتواترة بعد ذلك ، ومن هنا يفهم ما ورد في الشريعة من هذا الباب .

ومن عرفهم ؛ أن الاعتناء بفهم المعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم من الكلام ، ومن هنا كان المقصود من قراءة القرآن تدبر آياته وفهم معانيه ، ليستجاب له ويعمل به ، وما سوى ذلك فإنما هو وسيلة على ما فيه من الأجر والثواب ، قال تعالى : ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِه وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ﴾[2] ، وقال سبحانه :(أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[3] ، إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على هذا المعنى .

---

(١) الرسالة ، ٥١-٥٢ .

(٢) ص : الآية ٢٩ .

(٣) محمد : الآية ٢٤ .

١.٢ . عوائد الاستعمال في دلالة ألفاظ الخطاب

أشار الشافعي إلى بيان دور مجرى العادة في فهم الخطاب ، فذكر أمثلة عديدة بين من خلالها كيف تتم طريقة الفهم ، أو كيف تتحكم العوائد الاستعمالية في دلالة ألفاظ الخطاب .

فمثل لذلك بقوله تعالى : ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾(١) وبقوله تعالى : ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾(٢) وبقوله سبحانه : ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾(٣) . وبعد سوقه لهذه الأمثلة علّق عليها بقوله : «فهذا عام لا خاص فيه ، فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها»(٤) .

ثم بيّن في موضع آخر أنه لابد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من «معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها» و«إلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»(٥) .

ولا شك أن علماء الشريعة من أصوليي الإسلام وفقهائهم أدركوا أهمية عرف المتكلم وعادته في خطابه ، فأولوا اهتماما خاصا لفقه النص تجنبا للغموض والإشكال في الفهم ، خصوصا ما يتصل بمعرفة عادة الشارع ؛ فقاسوا على فكرة العادة أنهم إذا شاهدوا حادثة تتكرر ؛ أي تعقبها حادثة أخرى ، حكموا بمجرى العادة أن حادثة أخرى ستعقبها أو ستقترن بها ، دون أن تكون

---

(١) الزمر : الآية ٦٢ .

(٢) إبراهيم : الآية ٢٣ .

(٣) هود : الآية ٦ .

(٤) الرسالة : ٥٤ .

(٥) المرجع السابق ، ٣٥١/٣ .

هناك علاقة ضرورية بينهما ، وإنما عن طريق الاختبار والتجربة اللذان يقتران بمجرى العادة .

ولذلك كان اهتمامهم مركزا على متابعة حقيقة اللفظ وتقسيمه بالنظر إلى الواضع ، فقسموه ثلاثة أقسام[1] :

الأول : الحقيقة اللغوية : وهي ما وضعها واضع اللغة كالأسد للحيوان المفترس ، والدابة لكل ما يدب على وجه الأرض .

الثاني : الحقيقة الشرعية : وهي ما وضعها الشارع ، كالصلاة للأركان المعهودة ، حيث نقلها الشارع من المعنى اللغوي وهو الدعاء إلى العادة المخصوصة .

الثالث : الحقيقة العرفية : وهي ما نقلها أهل العرف ، من موضوعها الأصلي - وهو اللغة - إلى غيره بعرف الاستعمال ، وهي أيضاً تنقسم إلى قسمين :

أ - عرفية عامة : والناقل فيها هم أهل العرف العام من جميع الطوائف ، ولا يختص بطائفة دون طائفة ، كلفظ (الدابة) نقلها أهل العرف العام من معناها الأصلي وهو : «كل ما يدب على الأرض» إلى ما تعارفوا عليه وهو : «ذوات الحوافر كالفرس والحمار والبغل» .

ب - عرفية خاصة : والناقل هنا هم أهل العرف الخاص ؛ وهم طائفة مخصوصة ينتسبون لفن أو حرفة أو نحوها . كتخصيص النحويين للمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول باصطلاحهم ، وتخصيص الأصوليين للنقض والكسر والقلب كذلك باصطلاحهم .

ويرون في ذلك بأن اللفظ إذا ذكر في القرآن ، وذكر في الحديث فإنه يغلب أن يذكر له نظائر ؛ فيعرف بذلك لغة القرآن التي يخاطب بها عباده وهي العادة المعروفة من كلامه . وفي هذه الحالة تكون دلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية

---

(١) يرجع إلى : الإيضاح ص ٣٩٥ ، مفتاح العلوم ص ٣٥٨ ، البحر المحيط ٢ / ١٥٤ ، شرح الكوكب المنير ١ / ١٤٩ .

إرادية اختيارية . فالمتكلم يقصد دلالة اللفظ على المعنى ؛ فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته ؛ ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها ، عرف عادته في خطابه وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره . ولكن كما يقول ابن تيمية : «لا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب ، لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه»[١] .

وقد ذهب علماء الأصول إلى أن جري العادة هذا ليس يقينيا ، وتابعهم جابر ابن حيان فأعلن احتمالية هذا المسلك ، وأما التعلق المأخوذ من جري العادة ، فإنه ليس فيه علم يقين واجب اضطراري برهاني أصلا ، بل علم إقناعي يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولى وأجدر لا غير .[٢]

ولذلك نجد تصورا مختلفا في طرق الاستدلال بالعرف والعادة بين الفقهاء والأصوليين ، فينقل عن ابن السبكي قوله : «وقد اشتهر عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في اللغة ولا في الشرع يرجع فيه إلى العرف ، وعند الأصوليين أن العرف مقدم على اللغة»[٣] . وقد يكون مراد الفقهاء بتقديم اللغة على العرف أنه إذا عُرف معناه لغة ولم ينص على حدّه رُجع في ذلك إلى العرف ؛ ولذا فهم يقولون : كل ما ليس له حدّ في اللغة ، أو ما ليس له ضابط . . . ، ولا يقولون : ما ليس له معنى فيكون المراد أنه يُرجع إلى اللغة في معرفة المعنى ويستدل بالعرف على معرفة حدّه .[٤]

وقرر الشاطبي أن «الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ، ومعانيها

---

(١) ابن تيمية : مجموع فتاوى ، ١١٥/٧ ، ويرجع إلى : ١٦٩/٧ ، و١٦ :/٤٣٢ .

(٢) جابر بن حيان : كتاب التصريف ، ص٤١٨ .

(٣) ابن تيمية : القواعد والضوابط ٢٩٨/١ .

(٤) يرجع إلى : الأشباه والنظائر للسبكي مع حاشية محققه ٥١/١ ، والمنثور ٣٧٨/٢ ، ونهاية السول وحاشية سلم الوصول ٢٠٠/٢ .

الجارية في الوجود»[1]كان سببا أساسا في فساد ضوابط التأويل الصحيح ، وبذلك قرروا القاعدة الآتية : «كلما كان السامع أعرف بالمتكلم ، وقصده ، وبيانه ، وعادته ، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم»[2] . وهذا يفسر لنا سبب تأكيد الإمام الشافعي ، في «رسالته» على أهمية الإحاطة بطرق فهم أساليب كلام العرب ؛ ذلك أن من شأن الجاهل بتنوع لسان العرب ، واتساعه ، وتداخل المعاني فيه ، أن يخلط في فهم الخطاب الشرعي[3] . كما أن لسانَ العرب يتميز بكونه «أوسعَ الألسنة مذهبًا ، وأكثرها ألفاظًا ، لدرجة أنه لا يُحيط بعلمه إنسان غير نبي ، ومع ذلك فلا يذهب منه شيء على عامتها»[4] .

وإذا كان الأمر كذلك ، فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب ، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يُفهم من جهة لسان العرب ، كذلك لا يمكن أن يُفهم لسانُ العرب من جهة فهم لسان العجم ؛ لاختلاف الأوضاع والأساليب . وقد ذكر الشاطبي بأن «الذي نبَّه على هذا المأخذ في المسألة هو الشافعي ، في «رسالته» الموضوعة في أصول الفقه ، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ ، فيجب التنبُّه لذلك ، وبالله التوفيق»[5] .

وأضاف إلى هذا الكلام في كتابه (الاعتصام) : «هذا كله معنى تقرير الشافعي – رحمه الله – في هذه التصرفات الثابتة للعرب ، وهو بالجملة مبين أن القرآن لا يُفهم إلا عليه ، وإنما أتى الشافعي بالنوع الأغمض من طرائق العرب ؛ لأن سائر أنواع التصرفات العربية قد بسطها أهلُها ، وهم أهل النحو والتصريف ،

---

(١) الموافقات ، للإمام الشاطبي ،٣٢٧/٤ .

(٢) يرجع إلى : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، لابن القيم ، اختصار محمد الموصلي ، ١٢١/١ .

(٣) الرسالة ، ص١٧٩-٢٣٥ .

(٤) الرسالة ص٤٢ فقرة ١٣٨ .

(٥) يرجع إلى : الموافقات ، للشاطبي ، ١٠١/٢- ١٠٤ .

وأهل المعاني والبيان ، وأهل الاشتقاق وشرح مفردات اللغة ، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال ، فجميعه نزل به القرآن ؛ ولذلك أطلق عليه عبارة «العربي»[1] .

وعندما نتأمل ما أشار إليه الأصوليون في مجرى العرف والعادة ، نجده يتصل بمقاصد المتكلمين في أحاديثهم وعلاقتها بدلالة الخطاب ؛ وذلك لأن دلالة الخطاب في اللغة تخضع في استنباطها لما يعرف بالدلالة الأصلية والتابعة ، فالدلالة الأصلية مستفادة من الألفاظ والعبارات المطلقة الدالة على معان مطلقة يشترك فيها جميع الألسنة ، ولا تختص بأمة دون أخرى ، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين في أحاديثهم . ويمكن التعبير عن هذه الدلالة أو نقلها إلى أي لغة مهما اختلفت خصائصها ومعهود الخطاب فيها . والدلالة التابعة مستفادة من الألفاظ والعبارات المقيدة الدالة على معان خادمة للمعاني الأصلية ، وفيها تتميز اللغات فيما بينها .

فإذا أمكن الإخبار عن حدث «القيام» مثلا في كل لغة ، فإن المعاني التابعة الخادمة لهذا الإخبار قد تختلف باختلاف المخبر ، والمخبر عنه ، والمخبر به ، والإخبار نفسه من حيث حاله ، وسياقه ، ونوع أسلوبه ، من حيث الإيضاح ، والإخفاء ، والإيجاز ، والإطناب ، والتأكيد ، وبحسب تعظيم المخبر عنه ، أو تحقيره ، أو التصريح به ، أو الكناية عنه ، وغير ذلك . فإذا أمكن استفادة الأحكام الشرعية من المعنى الأصلي ، فإن المعنى التبعي يستفاد منه آداب شرعية ، وتخلقات حسنة يقر بها العقل السليم[2] . فمعرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها شرط أساس في فهم المقصود من النص الديني ، ويندرج ضمنه كل ما يتصل بدلالة الخطاب وأوضاعه التاريخية ، والثقافية ؛ أي كل ما يتصل بالبيئة التي نزل فيها القرآن سواء أكانت بيئة مادية أو معنوية ، من

---

(١) الشاطبي : الاعتصام ، ص ٤٩٨ ، ٤٩٩ .

(٢) الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، ٢ /٦٦، ٦٧، ٩٥، ١٠٣ .

عادات وأعراف وتقاليد . وعبر هذا الميزان يتم تحصيل المعارف الإسلامية من نصوصها الثابتة ، وهو ذاته الميزان الذي يمكن أن يخدم به الباحث الحقيقة ، معرفةً لها ، وتحصيناً لها ضد تسرب الشوائب إليها ؛ وهو ما أكده الشاطبي بقوله : «فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة ، وإن لم يكن ثمة عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه العرب . . ولابد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حال التنزيل من عند الله ، والبيان من رسوله لأن الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة .»[1]

وقد ذكر الشافعي أمثلة من تخصيص عمومات الشرع بعادات المكلفين الفعلية ، فحمل الأمر في حديث النبي ﷺ في الرقيق : ﴿أَطْعِمُوهُمْ مِمَّا تَأْكُلُونَ وَأَلْبِسُوهُمْ مِمَّا تَلْبِسُونَ﴾[2] على الاستحباب لا الوجوب ، يقول الشافعي : «والخطاب للعرب الذين كانت مطاعمهم وملابسهم متفاوتة ، وكان عيشهم وعيش رقيقهم متقارباً ، فأما من لم تكن حاله هكذا ، وخالف معاش السلف والعرب ، وأكل رقيق الطعام ، ولبس جيد الثياب ، فلو آسى رقيقه كان أكرم وأحسن ، فإن لم يفعل فله ما قال رسول الله ﷺ : (نفقته وكسوته بالمعروف)[3]

(١) الموافقات ٢/٣٩١ .

(٢) الحديث أخرجه مسلم من حديث أبي ذر أن النبي (ﷺ) قال : «يا أبا ذر إنك امرؤ فيك جاهلية ، هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فأطعموهم مما تأكلون ، وألبسوهم مما تلبسون ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فإن كلفتموهم فأعينوهم» ، باب إطعام المملوك مما يأكل ، وإلباسه مما يلبس ، ولا يكلفه ما يغلبه ، رقم (١٦٦١) ، وابن ماجه في باب الرفق ، رقم (٣٦٩٠) .

(٣) الحديث أيضاً في مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن رسول الله (ﷺ) .
قال : «وللمملوك طعامه وكسوته بالمعروف» في نفس الباب ، رقم (١٦٦٢) ، ومالك في الموطأ ، باب الأمر بالرفق بالمملوك رقم (١٧٦٩) .

والمعروف عندنا : « المعروف لمثله في بلده الذي به يكون»[1] .

قالوا : فأنت تراه كيف خصّص عموم لفظ النبي (ﷺ) بما كانت عادتهم فعله في تلك الأزمان[2] .

ومن ذلك أيضا استعانة الشافعي على فهم الخطاب الديني بمعهود العرب كفهمه لبعض قرائن الحديث النبوي في قوله (ﷺ) : «أقرّوا الطير على مَكِنَّاتِها»[3] يقول الشافعي «وكان العرب إذا لم تر طائراً سانحاً فرأى طيراً في وكره حرّكه من وكره ليُطيِّره ، لينظر أيسلك طريق الأشائم أو طريق الأيامن ، فيشبه قول النبي ﷺ : أقرّوا الطير على مكناتها أي : لا تحركوها ؛ فإن تحريكها وما تعملون به من الطيرة لا يصنع شيئاً ، وإنما يصنع فيما تتوجهون له قضاءُ الله عز وجل»[4] .

فالأعراف متغيرة بتغير الأزمان والأوطان ؛ فما يكون عرفاً عند قوم قد لا يكون عرفاً عند غيرهم ، وأعراف الماضي غير أعراف الحاضر ، ولا شك أنه يجب مراعاة ذلك كله عند التشريع والحكم والقضاء . يقول ابن القيم : «ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم فقد ضل وأضل ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم ، وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم ، بل هذا الطبيب الجاهل ،

---

(١) يرجع إلى :كتاب الأم ، للشافعي ٥ / ١٠١ .

(٢) البحر المحيط ٣ / ٣٩٧ .

(٣) أخرجه أحمد (٦/٣٨١) ، والشافعي في السنن (٤١٠) ، وأبو داود في الأضاحي ، باب : في العقيقة (٢٨٣٥) ، والحميدي (٤٣٧) ، قال الهيثمي في المجمع (٥/١٠٦) : «رواه الطبراني بأسانيد ، ورجال أحدها ثقات» ، وصححه الألباني في صحيح أبي داود (٢٤٥٩) .

(٤) الشافعي : السنن (٢/٦٤) .

وهذا المفــتي الجــاهل أضــر مــا يكون على أديان الناس وأبدانهم . . والله المستعان»[1] .

وهو دليل على أهمية دراسة مجاري العرب في عادتها وكذا معهود العرب في الخطاب ، مع ربطهما بتفسير الخطاب وفق النظر الدقيق في التطورات اللغوية المتصلة بالدلالة والمفاهيم التي تتصل بها . كما ينبغي فهم الأحكام في إطار عادة العرب في التخاطب أيام التشريع ، وليس في إطار ما شهدته اللغة بعد ذلك من تطور وتوسع وتنام ، سواء في مدلول ألفاظها ، أو في مدلول نظمها ، وأن هذا الموقف لا يغفل جوانب الاستفادة من ذلك التطور واستثماره في الفهم ، إذ تكون الاستفادة في حدود دائرة استخدام اللغة العربية على عهد نزول الوحي[2] .

فكيفيات الفهم التي أشار إليها الشافعي تتطلب في شقي المعهود ومجاري العادة التعرف على درجة من الإجادة والمعرفة في خصائص اللغة العربية ودقائقها ، وحياة العرب ، وعاداتهم ، وأثر التعبيرات اللغوية في تفكيرهم ، واعتقادهم ، وعلاقاتهم الاجتماعية ، والوقوف على دلالات مكونات الخطاب حسب مواقف استخدامها في اللغة ، والاستهداء بسياقات الخطاب نفسه وأسباب وروده . «إن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة ، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة ، فمن أراد تفهمه ، فمن جهة لسان العرب يفهم ، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»[3] . فمن الضروري مراعاة خصائص لغة الخطاب من حيث دلالته اللفظية المعجمية ، والتركيبية ،

---

(١) ابن القيم الجوزية : إعلام الموقعين ، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، القاهرة ،١٣٨٨هـ/١٩٦٨م ٣/٧٨ .

(٢) عبد المجيد النجار : فقه التدين فهما وتنزيلا ، كتاب الأمة ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر ، المحرم ، ١٤١٠هـ . ١ /٩١-٩٢ .

(٣) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ٢ /٦٥-٦٦ .

والأسلوبية ، فإن كانت الخصائص النظمية المعجزة أو الرفيعة جزءا من مميزات الخطاب الديني ، فإن الأهم هو المعاني والمقاصد التي تستفاد من النصوص ، والتي تترجم إلى وقائع عملية . ومن الممكن إعادة صياغة نصوص الخطاب بهدف تقديم المفاهيم المأخوذة منها لتكون حلولا للقضايا الإنسانية المتجددة .

المبحث الخامس:
مقاصد اللغة ونظرية الإفهام
(الشاطبي ومدارك الفهم)

يعتبر الشاطبي من فقهاء اللغة والأصول المؤسسين لمدارك الفهم التي قامت عليها نظرية المقاصد في أصول الفقه . وتتضمن هذه المدارك عددا من الآليات التي طبّقها الشاطبي في منهج الاستقراء الذي استخلص من خلاله الأصول العامة لعلم المقاصد .

فالمقصود الشرعي من النص لا يتحقق فقط عن طريق معرفة الصيغة أو الأسلوب ، وإنما هو أمر مضموني يُستَخرج من مقاصد هذه الصيغة أو هذا الأسلوب ، وقد يكون استخراجه قريباً أو بعيداً ؛ فإن كان الأول ، فإن المضمون يتبادر من اللفظ بأول النظر ونكتفي فيه ببادئ الرأي ؛ وإن كان الثاني ، فإننا نحتاج إلى مجاوزة الدلالة المباشرة والغوص في باطن النص غوصاً يتفاوت سعة وعمقاً ، مع التوسل في ذلك بالأدلة الزائدة على اللفظ ، وهي صنفان : أحدهما : «أدلة مقالية مكونة من سياقات الكلام أو من نصوص أخرى ؛ والآخر : أدلة مقامية مشتملة على أسباب النزول وملابسات السنة وظروف الممارسة العامة ، وعلى ما تواتر من القوانين والقواعد المُشرَّعة إلى وقت ورود النص» .[1]

لذلك كان للمقصود الشرعي كيفيات يؤخذ بها من منطوق النص ، وله مدارك يؤخذ بها من مفهومه ، ولم يعد وجوده موقوفاً على ظاهر النص ، بل صار مدرَكا عقليا عمليا ، نازلاً منزلة «المعنى» أو «المقصد» .

١ . شروط مدارك الفهم عند الشاطبي

المدارك جمع مدرك ؛ من أدرك الشيء بالشيء ، واستدركه حاول إدراكه به

---

(١) يرجع إلى : تجديد المنهج ، لطه عبد الرحمن ص٩٩ .

وأدرك الشيء أحاط به وبلغ وقته ، وانتهى إلى العلم به والإحاطة بحكمه .[1]

وقد اشترط الشاطبي ضمن مقاصده لمدارك الفهم ، أمورا منها ؛ الاستعداد الروحي بإخلاص النية والقصد في الفهم ، ثم الاستعداد من الناحية العلمية لفهم نصوص الكتاب والسنة حق الفهم عن طريق معرفة علوم اللسان العربي من نحو وصرف وبيان وأدب .

كما بين الشاطبي مستويات مدارك الفهم بطريقة نظرية وربطها بمستويات الفهم في الشريعة فقال : «إن الشريعة عربية ، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ؛ لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز . فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة ، أو متوسطًا فهو متوسط في فهم الشريعة . والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية ، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة ، فكان فيها حجة ، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة ، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ، ولا كان قوله فيها مقبولاً» .[2]

وقد اختصر محمد الطاهر بن عاشور هذه المستويات بقوله : «وأصل مقام العالِم فهم المقاصد ، والعلماء في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم»[3] .

ويستنبط من أمثال هذه النصوص أن مراتب المعرفة بمعاني الألفاظ القرآنية وبدلالات حروفها تتصل بمدارك الفهم ، ومن أجل ذلك تداخلت مقاصد اللغة مع مقاصد الشريعة في تحصيل هذا الغرض ، فكان التلازم بين الكلمة ودلالتها

---

(١) يرجع إلى : لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية ، لمحمد السفاريني الحنبلي ، المكتب الأسلامي ، دار الخاني ، ١٤١١هـ / ١٩٩١م ، ص٤٣٧ .

(٢) الموافقات ١١٥/٤ .

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص١٤ .

أمر لابد منه في اللغة ليتم التفاهم بين الناس[1] .

لذلك كان الغرض من مدارك الفهم في نظر الشاطبي تحصيل عنصرين أساسين : عنصر «السبب» وهو الفهم لمقاصد الكتاب والسنة ومعانيهما ، وعنصر «الوسيلة» وهو الوصول إلى إمكانية الاستنباط الذي هو ثمرتهما . ولذلك قال : «لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط ؛ فلذلك جعل شرطاً ثانياً ، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة ، لأنه المقصود والثاني وسيلة»[2] .

وكانت الغاية النظرية من مدارك فهم الخطاب الشرعي ، هي تحقيق الكفاية الدلالية التي تستجيب لمبدأين أساسين : «فهم مقاصد الشريعة على كمالها» ، و«العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملةً وتفصيلاً» . وتتحقق هذه الكفاية عن طريق السبب الذي هو قواعد (الفهم) ، والوسيلة التي هي قواعد (الاستنباط) ؛ وهما قاعدتان أساسيتان في بناء منهج أمثل لتفسير الخطاب الشرعي وفهمه بعقلية المكلّف الواعي المسؤول ؛ الذي عبر عنه الشاطبي بقوله : «فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة ، وفي كل باب من أبوابها ، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي - ﷺ - في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»[3] .

فالترابط بين عنصري ؛ السبب والوسيلة في مدارك الفهم كما أشار إليهما الشاطبي يحمل ضرورة التفاعل بين مقاصد الشرع ومقاصد اللغة ؛ وذلك لأن مدلول الفهم لا يتوقف عند مقصد معين أو بيئة معينة أو زمن معين ، بل هو مسؤولية شرعية تقتضي تشجيع تعلم العربية وتشجيع الفهم بها ، تحقيقا للمقصد الشمولي وهو عالمية الشريعة وعالمية رسالتها . وهذا الموضوع يستوجب

---

(١) يرجع إلى : الترادف في اللغة ، لحاكم لعيبي ص١٣ .

(٢) الشاطبي : الموافقات ٥٦/٤ .

(٣) الشاطبي : الموافقات ٥٦/٤ .

تفاعل البحث في مقاصد اللغة مع الاجتهاد في مقاصد الشؤون التي يحملها الخطاب الشرعي .

فكانت المبادئ النظرية لقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ، مسألة يمكن النظر إليها باعتبارها أداة لفهم المقاصد في شموليتها وكليتها أكثر من كونها مقصداً لذاته . وبناء على هذا المقصد الشرعي ، وجب تعلم اللغة العربية وإتقانها حتى يتحقق الفهم الشامل لمقاصد الشرع التي اختارها الله تعالى .

يقول عبد الله دراز : «الواقع أن كتاب الله للناس ، كلهم يأخذ على قدر استعداده وحاجته ، وإلا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب ، والأمر ليس كذلك ، ألا ترى إلى قول علي : إلا فهمًا يُعطاه الرجلُ في كتاب الله»[1] .

وبناء على ماتقدم ، تستلزم مدارك فهم الخطاب الشرعي عند الشاطبي تحصيل الأمور الآتية :

أ. الفهم السليم:

إذا كانت القراءة العلمية السليمة عند الشافعي مدخلا إلى كيفية فهم الخطاب أو النص ، فإن سلامة الفهم عند الشاطبي تمثل مدخلا إلى مدارك فهم الخطاب ؛ وتعني نقل الخطاب الشرعي وتمثله ، على مستوى الفهم ، والتصرف ؛ من أجل تحويل معانيه ونقلها بواسطة اللسان العربي وغيره من الألسنة بطريقة سليمة توصل إلى مراده .

يقول الشاطبي : «وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة ، فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه ، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط ، فهي من المهمات في فهم الكتاب ولابد ، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال ، . .»[2] . وقال أيضا : «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام

---

(١) الموافقات : ٨٢/٢ .

(٢) الموافقات : ٣/ ٢٢٥ .

على أوله ، وأوله على آخره ، فإن فرّق النظر في أجزائه ، فلا يتوصل إلى مراده»[1] .

ولعلنا في الثقافة العربية مازلنا نحتاج ضمن مدارك الفهم إلى الفهم السليم ، الذي هو من طرق النقل والتقريب المعرفي . فالشرط الأول لإمكان قيام إبداع لغوي عربي هو أن ننقل أولا عبر لغتنا الأفكار والقضايا والمفاهيم السليمة التي يحملها الخطاب الشرعي ؛ لأننا لا نستطيع أن نبدع إن لم نحقق أولا الفهم السليم للخطاب الشرعي ولمقولاته العربية عن طريق النقل الصحيح ، لأن الإبداع في مقاصد اللغة ليس إبداعا من عدم ، بل هو إبداع ينطلق من المادة المعرفية ومن خصوصياتها العربية الإسلامية المتوفرة في الخطاب الشرعي ، التي يتعين علينا مواكبتها أوّلا ، ثم توصيل الخطاب الشرعي بمادتها المعرفية . لذلك نتفق مع طه عبد الرحمن في قوله بأن «المعاني العقدية التي يتلقاها المخاطب تكون مؤسسة على المعاني اللغوية ، علما بأن المعاني اللغوية مغروزة في مداركه العقلية ، كما أن هذه المعاني العقدية توسع نطاق الأفعال في مجاله التداولي ، علما بأن هذا يورثه بواعثه العملية» .[2]

وتبدأ المرحلة الأولى للفهم السليم ؛ بتعليم اللغة العربية وتعلّمها وفهمها وممارسة أساليبها ؛ وقد ورد عن الفقهاء نصوص كثيرة في هذا الباب :

قال الشاطبي في (الاعتصام) : «وعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً أمران :

أحدهما : أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربياً ، أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب ، بالغاً فيه مبالغ العرب . . . الأمر الثاني ؛ أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو في السنة لفظ فلا يقدم على القول فيه دون أن

---

(١) الموافقات : ٤١٣/٣ .

(٢) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص٢٨٨ .

يستظهر بغيره من علماء العربية .»[1] وهذا النص الذي ذكره الشاطبي يتلازم مع ما ذكره الشافعي في (الرسالة) : «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده ، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا عبده ورسوله ، ويتلو به كتاب الله ، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير ، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك» .[2]

وقال أبو بكر الشَّنْتَرِيني في مقدمة كتابه (تنبيه الألباب) : «فإنَّ الواجبَ على كل مَن عَرَف أنه مخاطَبٌ بالتَّنزيل ، ومأمورٌ بفَهم كلام الرسول ﷺ ، غير معذور بالجهل بمعناهما ، ولا مُسَامَح في تَرْك العمل بمقتضاهما ، أن يَتقدَّمَ فيَتعلَّم اللسان الذي أَنزل اللهُ به القرآنَ ؛ حتى يَفهم كلامَ الله ، وحديثَ رسول الله ﷺ إذْ لا سبيل لفَهمِهما دون معرفة الإعراب ، وتمييز الخطأ من الصواب»[3] .

وقال ابن تيمية في (الفتاوى) : «ومعلومٌ أنَّ تَعَلُّم العربية وتعليمَ العربية فرضٌ على الكفاية ، وكان السلف يُؤدِبّون أولادَهم على اللَّحن ، فنحن مأمورون أمرَ إيجابٍ ، أو أمرَ استحبابٍ أن نَحفظ القانون العربي ، ونُصلحَ الألسنة المائلة عنه»[4] .

فالفهم السليم باللغة العربية دون سواها هو اختيار إلاهي راعى مصلحة الفهم بهذه اللغة التي أحاطها بتأدية المعاني المجملة ، واقتناع النفوس بمعانيها المنقولة ، كما يقول ابنُ كثير : «لأنَّ لغة العرب أفصحُ اللغات ، وأَبْيَنها ، وأَوْسَعُها ، وأكثرُها تَأديةً للمعاني التي تقوم بالنفوس ، فلهذا أُنزل أشرفُ الكتب بأشرفِ اللغات . . .» . ثم يعزّز هذا الكلام بقول الشافعي : «وإنما بدأت بما

---

(١) الاعتصام : ١ /٥٠٣ .

(٢) الرسالة : فقرة ١٦٧ .

(٣) الشنتريني محمد بن عبد الملك السراج : تنبيه الألباب على فضائل الإعراب تحقيق عبد الفتاح الحموز ، دار عمان ، الأردن ، ١٩٩٥ ، ص٢١-٢٢ .

(٤) الفتاوى ٢٥٢/٣٢ .

وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها»[1] .

أما المرحلة الثانية للفهم السليم ؛ فتتصل بحسن القصد في فهم الأدلة ومراتبها ؛ قال الشاطبي : «يجبُ على كل ناظرٍ في الدليل الشرعي مُراعاةُ ما فهِمَ منه الأولون وما كانوا عليه في العمل به ؛ فهم أحرى بالصواب ، وأقومُ في العلم والعمل»[2] .

ويتفق رأي الشاطبي مع رأي ابن القيم ؛ بأن حسن القصد الذي يتصل بالفهم السليم يعتبران من أعظم النعم : « فافهم إذا أدلى إليك» صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نِعَم الله التي أنعم بها على عبده ، بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما ، بل هما ساقا الإسلام ، وقيامه عليهما ، وبهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم وطريق الضالين الذين فسدت فهومهم ، ويصير من المنعم عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم ، وهم أهل الصراط المستقيم الذين أمرنا أن نسأل الله أن يهدينا صراطهم في كل صلاة ، وصحة الفهم نور يقذفه الله في قلب العبد ، يميز به بين الصحيح والفاسد ، والحق والباطل ، والهدى والضلال ، والغي والرشاد ، ويمده حسن القصد ، وتحري الحق ، وتقوى الرب في السر والعلانية ، ويقطع مادته اتباع الهوى ، وإيثار الدنيا ، وطلب محمدة الخلق ، وترك التقوى .»[3]

أما المرحلة الثالثة من مدرك الفهم السليم ؛ فتتصل بفهم الأصول الكلية للدين :

يقول الشاطبي : «تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلّي لا جزئي ،

---

(١) الشافعي : الرسالة ٥٠ .

(٢) الموافقات ٣/٧٦-٧٧ .

(٣) يرجع إلى : إعلام الموقعين ١/ ٨٧ .

وحيث جاء جزئيًا فمأخذه على الكلية إمّا بالاعتبار ، أو بمعنى الأصل إلا ما خصّه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ » .[1]

يفهم من كلام الشاطبي ، أن فهم الأصول الكلية للدين انطلاقا من النص القرآني هو المعتبر ، وأن بيان مقاصد القرآن الكريم ومصالح الخلق جاءت في الغالب كلية إجمالية تجمع بين مقاصد الدلالة اللغوية والشرعية ، وهي بذلك تشكل المبادئ والقواعد الكبرى التي هي بمثابة المرجع العام والإطار الكلي الشامل للمقاصد من (ضروريات ، وحاجيات ، وتحسينيات) . وأن القرآن في الغالب لم يعرض في أحكامه للتفاصيل والجزئيات ،وإنما أتت أحكامه مجملة في صورة قوانين عامة ، ومبادئ كلية ، يمكن تحكيمها في كل ما يعرض للناس في شؤون حياتهم . ويكفي في الدلالة على ذلك ، فهم ما تضمنه خطابه من مقاصد عامة ، وبناء قواعد فقهية عملية منها تحمل دلالات عميقة في مصطلحاتها العربية الجامعة ؛ كمفهوم «الحرج» في قاعدة «رفع الحرج» ، المستنبطة من قوله تعالى : ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] ، وغيرها من القواعد الأخرى ، التي تجعل الاجتهاد في فهم الأصول الكليةً للدين ، وبناء القواعد العملية التي يحتاج إليها تتوقف على فهم ضابطين أساسين وهما : ضابط اللغة ، وضابط التكامل .

فأحكام الدين محمولة في وعاء اللغة العربية ، التي اختارها الله تعالى ، لمقاصد منها ؛ كفاية الاعتبار في الفهم ؛ والتعبير عن حسن المقصد في حمل المعاني وأدائها .

وتظهر كفاية الاعتبار في الفهم السليم في اللغة ، من كونه أداة لا يكفي فيها التحري في ملازمة ظاهر القوانين اللغوية فقط ، بل لا بد من فهم النص الديني في كليته بما يحمله من المعنى ، وما يناسب البشر جميعاً في كل مكان

---

(١) يرجع إلى : الموافقات ٣/٣٦٦-٣٦٨ .

(٢) المائدة : الآية ٦ .

وزمان ، باعتباره خاتما للوحي ، وهذا ما يجعل خطابه الكامل يحمل من كنوز المعاني ودلالة ألفاظه ، ما يكتشف فيه كل جيل ما لم يكتشفه الذي قبله ، وذلك وجه من وجوه إعجاز مقاصد لغته التي لاتكتشف إلا عن طريق الاعتبار بالفهم .

أما تعبير الفهم عن حسن المقصد في اللغة ، فيتجلى في علاقة الفهم السليم بكسب العقل البشري من العلوم والمعارف ، التي يكسبها من خارج دائرة النص ، والتي لها علاقة بذات الواقع الزمني في أحداثه وتفاعلاته ، سواء ما كان منها من نزول الوحي ، أو زمن عملية الفهم ؛ وأن الانحراف عن حسن المقصد في الفهم يؤدي إلى التشرّع بما لم يرده الله ، مع ما قد يجره ذلك من ضلال وخسران ، وخاصة إذا كان نتيجة تعجّل ، لم يستفرغ معه الوسع في التبيّن والاجتهاد .(١)

لذلك كان الاعتبار وحسن المقصد من خصائص الفهم السليم التي تساعد على ضبط معنى النص ، وعلى فهم مُراد الله تعالى من كلامه ، وعلى توضيح أسباب الخطاب وظروفه التي هي أسباب النزول(٢) . وعلى سبيل المثال ، فإنّ جملةً استفهامية في النص يمكن أن تكون لها وظيفة من بين وظائف عدة ، فهي قد تبيح شيئاً ، أو تستنكر أمراً ، ولكن يمكن أن نقترب أكثر من المعنى المقصود من عبارتها عن طريق معرفة سبب نزول الآية وظرفها التاريخي ، الذي له علاقة بمضمون العبارة التي يحملها المقصد من التعبير .

ب. فقه السياق:

يقتضي فقه السياق ، معرفة قصد المتكلم عن طريق الإلمام بعلوم الفصاحة والبيان ، بعد الإلمام بعلوم التصحيح في اللغة وهي النحو والتصريف . ويمكن

---

(١) عبد المجيد النجار : في فقه التدين فهما وتنزيلا ، كتاب الأمة ، العدد ٢٢ ، ١٤١٠هـ /١٩٨٩م

(٢) الشاطبي : الموافقات ، ٣/٢٢٥ .

القول : بأن المعنى اللغوي للسياق يدور حول مصاحبة الشيء للشيء ، ويُقصد به ؛ الإطار العام الذي تنتظم فيه عناصر النص ؛ فهو الصورة الكلية التي تنتظم فيها الصور الجزئية ، ولا يفهم كل جزء إلا بحسب موقعه من الكل .

ولذلك اعتبر الشاطبي السياق وحدة معنوية ومدركا من مدارك الفهم ، باعتباره منهجا لفهم مقصود الكلام عموماً ، ومقصود القرآن خصوصاً ، فقال : «المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل . . . فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أول الكلام وآخره ، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها ، لا يُنظر في أولها دون آخرها ، ولا في آخرها دون أولها ، فإن القضية وإن اشتملت على جُمل ، فبعضها متعلق بالبعض ؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد ، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله ، وأوله على آخره ، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف ، فإن فرَّق النظر في أجزائه ، فلا يتوصل به إلى مراده ، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض»[1] .

و ينطبق كلام الشاطبي على ما أشار إليه العز ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) بقوله : «السياق مرشدٌ إلى تبيُّن المجملات ، وترجيح المحتَمَلات ، وتقرير الواضحات . وكلُّ ذلك بعرف الاستعمال»[2] .

ومن منطلق دلالة هذه النصوص تظهر أهمية السياق في مدارك الفهم في اعتباره «وحدة معنوية» في نظم الكلام الذي له مقصود متساوق ومتتابع ومصاحب للنظم من أوله إلى آخره . كما أن نظم كلماته المختلفة ، وجمله المتعددة ، يصاحب بعضها بعضاً ، ويتابع بعضها بعضاً لتحقيق معنى النظم ومقصوده ، يقول الشاطبي : « . . كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار

---

(١) الموافقات : ٣/ ٤١٣-٤١٥ .

(٢) العز بن عبد السلام : الإمام في بيان أدلة الأحكام ، تحقيق : رضوان مختار بن غربية ، بيروت ، دار البشائر الإسلامية ، ط١ ، ١٤٠٧هـ ، ١/ ١٥٩ .

معنى السياق في دلالة الصيغ ، وإلا صار ضحكة وهزأة ، ألا ترى إلى قولهم : فلان أسد أو حمار ، أو عظيم الرماد ، أو جبان الكلب ، وفلانة بعيدة مهوى القطر ، ومالا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرده ، لم يكن له معنى معقول فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله»[1] .

فالسياق مدرك إلى فهم وبيان المجملات وتعيين المحتملات كما قال ابن دقيق العيد : «أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه ، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات»[2] .

ومن فوائد الفهم التي يسهم بها علم السياق مثلا : فهم النص بما يحدث الانسجام في المعتقدات ، وخير مثال على ذلك ؛ معنى كلمة «هَمّ» في قصة يوسف عليه السلام ، التي تضاربت الفهوم بشأن سياقها ، وأكثر أهل التفسير الكلام بشأن مفهومها . يقول تعالى : ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾[3] .

نقل أبو حيان في (البحر المحيط) قوله : «طوّل المفسرون في تفسير هذين الهمّين ، ونسب بعضهم ليوسف ما لا يجوز نسبته لآحاد الفساق . والذي أختاره أن يوسف عليه السلام لم يقع منه همّ بها البتة ، بل هو منفي لوجود رؤية البرهان كما تقول : لقد قارفت لولا أن عصمك الله ، ولا تقول : إنّ جواب لولا متقدم عليها وإنْ كان لا يقوم دليل على امتناع ذلك ، بل صريح أدوات الشرط العاملة مختلف في جواز تقديم أجوبتها عليها ، وقد ذهب إلى ذلك الكوفيون ، ومن أعلام البصريين أبو زيد الأنصاري ، وأبو العباس المبرد . بل نقول : إن جواب لولا محذوف لدلالة ما قبله عليه ، كما تقول جمهور البصريين في قول العرب : أنت ظالم إن فعلت ، فيقدرونه إن فعلت فأنت ظالم ، ولا يدل قوله : أنت ظالم

---

(١) الموافقات ٣/ ١٥٣ .

(٢) ابن دقيق العيد تقي الدين : إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٢/ ١٩ .

(٣) يوسف : الآية ٢٤ .

على ثبوت الظلم ، . . . وأما أقوال السلف فنعتقد أنه لا يصح عن أحد منهم شيء من ذلك ، لأنها أقوال متكاذبة يناقض بعضها بعضاً ، مع كونها قادحة في بعض فساق المسلمين ، فضلاً عن المقطوع لهم بالعصمة . والذي روي عن السلف لا يساعد عليه كلام العرب»[1] .

وقوله تعالى : ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾[2]

قال أبو حيان : « والشعراء عام يدخل فيه كل شاعر»[3] ، فالظاهر عموم التحريم ، لكن سياق الآيات يوحي بغير ذلك ، قال الألوسي : «الظاهر من السياق أنها نزلت للرد على الكفرة الذين قالوا في القرآن ما قالوا»[4] .

وقوله تعالى : ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾[5]

فقد رجح ابن كثير والشنقيطي أن المراد بالإحصان في الآية التزويج لدلالة السياق .

قال ابن كثير : «والأظهر – والله أعلم – أن المراد بالإحصان ها هنا التزوج ؛ لأن سياق الآية يدل عليه ، حيث يقول الله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فمن ما مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[6] والآية الكريمة سياقها في الفتيات المؤمنات ، فتعين أن المراد بقوله تعالى : ﴿إِذَا أُحْصِنَّ﴾ أي تزوجن كما فسره ابن عباس ومن تبعه»[7] .

---

(١) أبو حيان : البحر المحيط ٥/ ٢٩٥ .

(٢) الشعراء : الآية ٢٢٤ .

(٣) البحر المحيط ٧/ ٤٥ .

(٤) روح المعاني ١٩/ ١٤٧ .

(٥) النساء : الآية ٢٥ .

(٦) النساء : الآية ٢٥ .

(٧) تفسير ابن كثير ١/ ٦٣١ .

وقال الشنقيطي : «قوله تعالى : ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ﴾ أي : فإذا تزوجن ، وقول من قال من العلماء : إن المراد بالإحصان في قوله تعالى : ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ﴾ الإسلام خلاف الظاهر من سياق الآية ؛ لأن سياق الآية في الفتيات المؤمنات حيث قال : ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ الآية»[1] .

لذلك كان من بين ما اعتنى به الأصوليون والفقهاء والمفسرون والمحدّثون والباحثون في علوم الشريعة على اختلافها وتشعبها ، فقه السياق باعتباره مدركا إلى فهم مقاصد الخطاب انطلاقا من دلالاته اللفظية والمعنوية . ولا يمكن إدراك فقه السياق إلا من خلال مقاصد اللغة التي لها دور في وضع ضوابط الفهم ؛ لكونها تعين على ضبط وسيلة فهم المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية ، كما تعين على استنباط معانيها ومقاصدها ، عن طريق التعمق في البيان بضبط طرق تأويله ، واستثمار منطوقه واستدرار معانيه من منظومه . وكلها طرق ضرورية في ضبط النظام المعرفي للأغراض اللغوية ، القاضية بتوجيه المعاني الإفرادية والتركيبية للخطاب ، وفق ما جرى به العمل عند العرب في عرف لسانها ، وطرق تصريف أساليبها .

ويمكن أن نجمل الطرق التي ينضبط بها مدرك السياق كما أشار إليها الشاطبي في أمور أساسية منها :

أولا : معرفة القرائن اللغوية ؛ وتتجلى في فهم الأمور التي يتوقف عليها فقه السياق في الخطاب ، من أجل معرفة امتداد المعاني ، التي يتضمنها الدليل ويستدل بها على مدلوله من جهة اللفظ والمعنى لتحديد مقصده اللغوي . ويعبّر عنه بمعرفة المعنى الوظيفي في الكلام الذي قد تتعدد احتمالات دلالاته ، فيصبح بحاجة إلى قرائن لرفع تلك الاحتمالات من أجل تحديد المعنى المراد .

فشرط معرفة القرائن في الخطاب ضروري لتأسيس الفهم ، وإدراك «العلاقات» القائمة بين الألفاظ والمعاني في النص ؛ ولهذا مثلا فإن صيغتي :

---

(١) يرجع إلى أضواء البيان ١/ ٢٨٠ .

«الأمر» و«النهي» اللذين هما عمدة الخطاب الشرعي لا تنفك ، قط ، عن قرينة من حال : المأمور ، والمأمور به ، والآمر ؛ ولذلك «لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تَحُفَّ بالكلام ، ملامحُ السياق ، ومقامُ الخطاب ، ومبيِّناتٌ من البساط ، لتتضافر تلك الأشياء الحافة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه ؛ ولذلك تجد الكلام الذي شافه به المتكلم سامعيه ، أوضح دلالة على مراده من الكلام الذي يبلغه عنه مبلغ . .»[1] ؛ كما أن «القرائن» لها خاصية ضبط حركة «الكلمات» عند المتكلم ، كما تضبط حركة «المعنى» في فهم المخاطَب ، ومَن لم «يفقه» مساق الكلام وسياقه ، عجز عن إبصار حركة «المعنى» في الكتاب والسنة[2] ؛ «ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال ؛ فإنها المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم»[3] .

ومن هنا كان من مقتضيات فقه السياق الاهتمام بما يحيل عليه النص ضمنيا من قرائن يفهم منها عدد من الوظائف التواصلية كحركات الشخوص وسلوكها ، وما يتبع الكلام أو يصحبه من أغراض كحركات الجسم وإشاراته وإيماءاته[4] . وقد نصت النظرية السياقية عموما والمقامية خصوصا على أن هذه العوامل التي تمتلكها القرائن اللغوية تنحسم معها الدلالة المقصودة[5] . وهذه القرائن تتيح للمتلقي فهما أعمق واستيعابا أكبر للخطاب .

وتبعا لما تقدم نجد مثلا التلمساني يقسم القرائن المرجحة إلى ثلاثة أقسام :

---

(١) ابن عاشور الطاهر : مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص٨٠ .

(٢) فتحي حسن ملكاوي : الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر ، ص٤٠٣ .

(٣) الفتوحات المكية ، ١٣٦/١ .

(٤) يرجع إلى : دراسات في علم اللغة ، لكمال بشر ٦٥/٢ ، ٤٧ .

(٥) يرجع إلى : علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي ، لمنقور عبد الجليل ٢١١

١ . قرائن لفظية : ومثل لها بقوله تعالى : ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوَءٍ﴾[1] ، وهو أن القرء إذا جمع على قروء فالمراد به الطهر لا الحيض ، والقرينة اللفظية هنا : كون الأطهار مذكرة ، فيجب ذكر التاء في العدد المضاف إليها ، فيقال : ثلاثة أطهار والحيض مؤنثة ، فيجب حذف التاء من العدد المضاف إليها ، فيقال : ثلاث حيض ، وعليه فهذه القرينة اللفظية دلت على أن المراد هو الطهر ، لا الحيض .

٢ . قرائن سياقية : وهي العلامة المستفادة من السياق الحالي ، وهي قريبة جداً من القرائن الحالية ، بل القرائن الحالية أحد أنواع القرائن السياقية ، وهي كثيرة تدرك بالتأمل ، ومثل له بقوله تعالى : ﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2] ، وأن قرينة اختصاصها بالنبي ﷺ دلت على ملك البضع من غير مهر ، وأن انعقاد النكاح بلفظ الهبة لا يصح ؛ لاختصاصه بالنبي ﷺ بقرينة السياق الدال على خلوص الأمر له ﷺ .

٣ . القرينة الخارجية : وهي موافقة أحد المعنيين ، لدليل منفصل من نص أو قياس أو عمل .[3]

هذا ، وإن إيراد أنواع القرائن في باب ما يزيل الإجمال صنيع غاية في الدقة والفهم ؛ لأن تخصيص العموم بالسياق إنما هو ترجيح أحد احتمالين ، وهما : إجراء اللفظ على ظاهره ، أو تخصيصه بقرينة الحال ، وهو المعبر عنه في البحث بدلالة السياق .

ومن خلال هذه الأنواع الثلاثة للقرائن التي ذكرها التلمساني وما أشار إليه

---

(١) البقرة : الآية ٢٢٨ .

(٢) الأحزاب : الآية ٥٠ .

(٣) التلمساني ، أبو عبد الله محمد : مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط ١٩٨٣م ، ص٥-٥٢ .

الشاطبي في موضوع القرائن ندرك الأهمية النظرية والتطبيقية للقرائن السياقية في معرفة قصد المتكلم، ومراده من كلامه كما قال ابن دقيق العيد: أما السياق والقرائن، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه»[1]

ويتمم هذا المعنى ما أشار إليه السرخسي بقوله: «.. القرينة التي تقترن باللفظ من المتكلم، وتكون فرقاً فيما بين النص والظاهر هي السياق، بمعنى الغرض الذي سيق لأجلها الكلام.»[2]

ثانيا؛ فقه السياق المقامي: ويظهر على الخصوص بجلاء عندما تتشابه البنى التركيبية، وتختلف المقاصد، تبعا للظروف المحيطة بالمتكلم والمخاطب، والوضع النفسي والوجداني لهما معا. وقد أشار الشاطبي إلى أهمية معرفة السياق المقامي عند حديثه عن حال الخطاب؛ ومما يعدّ من حال الخطاب الواقع الذي عليه الخطاب في الخارج، وهذا ما عبّر عنه الشاطبي بـ «المخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار» حيث قال: «إن كل خبر يقتضي أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبِر والمخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار، في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك.»[3].

فهناك صلة بين كل من الخطاب، والمخاطب، والمخبر عنه، والمخبر به؛ ولا يمكن فهم مساق النص بدونها، وبها تتبين حال الخطاب. ويظهر من قوله: «أمور خادمة» إشارة إلى أهمية اعتبار جميع ما يحيط بالمقام من الثقافة، والعرف، والقيم الاجتماعية في تفسير النص.

يقول طه عبد الرحمن: «السياق يقتضي عناصر مختلفة، أولاً عنصر ذاتي وهو معتقدات المتكلم وأيضا مقاصد المتكلم، ثم العنصر الثاني أسميه عنصراً موضوعياً، وهو الوقائع الخارجية التي تم فيها القول يعني الظروف الزمانية

---

(١) إحكام الأحكام ٢١/٢.

(٢) أصول السرخسي١٦٤/١.

(٣) الموافقات، ٦٧/٢.

والمكانية . ثم العنصر الذي أسميه العنصر الذواتي ، وأقصد به المعرفة المشتركة بين المتخاطبين[1] .

ولذلك كان المخاطب جزءاً من دلالة الخطاب ، وبالتالي فإنه مطالب بمعرفة قرائن السياق اللغوية والشرعية لكونها تمثل أداة الخطاب في الدلالة على مرجعيته . ولهذا لابد أن يكون المكلف واعيا بقرائن النص ، مؤهلا عقلاً وروحًا لفهمها وملاءمتها بين النص والواقع ، أي لجعل الواقع يسيرعلى وفق ما يقتضيه النص من القرائن التي تشير إلى أحكامه ومقاصده .

ففهم الخطاب ينكشف أولًا ، من خلال التحليل اللغوي لبنائه ، ويزداد فهمه من خلال العودة إلى فقه سياقه ، من معرفة أسباب نزوله ، وأسباب وروده ، دون إهدار لأحد الجانبين ، أو انتزاع النص من «ظرفيته» القابضة لفهمه ، الأمر الذي قد يعوق عن اكتشاف مقصده ، وسبر أغواره ، وحسن فهمه وتأويله ؛ إذ قد يؤدي عزل النص عن سياقه ، وإطاره العام ، إلى هدر معناه وتمييعه ، أو تحميله دلالات بعيدة متعذِّرة[2] ،

ثالثا ؛ علم المعاني والبيان : ويعرف بواسطتهما إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب . يقول الشاطبي : «إن الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم ، بناء أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني ، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية»[3] . ويقول كذلك : «معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة «مقتضيات الأحوال» التي هي ملاك البيان . . . والجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه ، والإشكالات ، ومورد للنصوص الظاهرة مورد

---

(١) يرجع إلى : البحث اللساني ، لطه عبد الرحمن منشورات كلية الاداب بالرباط ، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٦ ص :٣٠١ .

(٢) يرجع إلى : الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر ، لفتحي حسن ملكاوي : ، ص٤٠٣ وما بعدها .

(٣) الموافقات : ١١٤/٤ .

الإجمال ؛ حتى يقع الاختلاف ، وذلك مظنة وقوع النزاع»[1] .

فمدار المعاني والبيان هو معرفة مقام الخطاب من جهة الخِطاب أو المُخاطَب ، أو هما معا ، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك . ومن أمثلة ذلك الاستفهام ؛ فإن لفظه واحد ولكن يدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ، وكالأمر ؛ يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها ، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة . والعمدة في ذلك هو فقه السياق ومقتضيات الأحوال ، وليس فقط أن كل حال ينقل ، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول . فإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه ، ولذلك يرى الشاطبي أن معرفة الأسباب ومقتضيات الأحوال التي تتصل بالسياق رافعة لكل مشكل في هذا النمط ، فهي من المهمات في فهم الخطاب ، ولهذا قرر القاعدة الآتية :
«ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال»[2] .

وتوضح هذه القاعدة طبيعة العلاقة المقاصدية التي تربط سياق النص بمقاصد لغته ؛ بحيث تعتمد هذه العلاقة على القرائن التي تربط الدال بالمدلول من أجل تحديد مراد المتكلم ، وهذا المعنى هو المعبر عنه بالمعنى المراد من الخطاب أو مقتضى الحال . وهو قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة ؛ بحيث يتجاوزه إلى فهم مقاصد أخرى يمكن أن نطلق عليها «الغاية العرفية للخطاب» وهي الغرض الذي يساق من أجله الموضوع ؛ كالقصص أو الأمثال ؛ بحيث تذكر بعض معانيها الوافية بالغرض في مقام ، وتبرز معاني أخرى في مقامات مغايرة حسب مقتضيات الأحوال التي يتعارف عليها عند أهل اللغة .

وقد عبر تمام حسان عن مقصد الغاية العرفية في فهم السياق بقوله : «وهكذا تمتد قرينة السياق على مساحة واسعة من الركائز ، تبدأ باللغة من

---

(١) الموافقات ، ٣/٣٤٧ . ويرجع إلى : المستصفى ، ١/١٤٩ .

(٢) الموافقات : ٣/ ٢٢٥ .

حيث مبانيها الصرفية وعلاقاتها النحوية ومفرداتها المعجمية ، وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفية إلى عقلية إلى طبيعية كما تشتمل على المقام بما فيه من عناصر حسية ونفسية واجتماعية كالعادات والتقاليد ومأثورات التراث ، وكذلك العناصر الجغرافية والتاريخية ، مما يجعل قرينة السياق كبرى القرائن بحق»[1] .

فكان فهم مقصد الخطاب وسياقه أمر يتفاوت في فهمه المخاطبون وبحسب ذلك تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم . ومن لوازم فقه السياق ؛ عدم الإفراط في التفسير الباطني أوالظاهري ، الذي قد يسقط في التأويلات الشاذة والتفسيرات الغريبة في دلالات اللغة على معانيها ومقاصدها وعللها ، التي قد تؤدي إلى شذوذ في تحديد المنهج اللغوي الشرعي الصحيح لفهم سياق النص .

ح - فقه النص وضبط الخبر:

تعارف العلماء على أن يطلقوا كلمة «النصّ» ويريدون بها «كل كلام مفهوم المعنى» ؛ وفهم المعنى من النص لازم من لوازمه ، ومقصد من مقاصده سواء عن طريق عبارته ، أو إشارته ، أو اقتضائه أو دلالته . ولذلك كان « فقه النصّ» عند الشاطبي مدركا لفهم المعنى وزيادة ، فهو ثمرة الاستدلال على فهمه وإدراك حمولته اللغوية ومعانيه الشرعية . فثمرة الاستدلال لا تظهر إلا بفهم النص .[2] وقد تطرّق الشافعي ضمنيا إلى مفهوم النصّ وربطه بالبيان ، فقال : «ما أتى الكتاب على غاية البيان فيه ، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره»[3] .

وحينما ننظر إلى تعريف «النص» في اللغة نجده يدل على الفهم مضافا إليه تقييد الخبر ، يقول الأزهري : «النص أصله منتهى الأشياء ، ومبلغ أقصاها ،

---

(١) تمام حسان : البيان في روائع القرآن : ٢٢١- ٢٢٢ .

(٢) الموافقات :١١٧/٤ .

(٣) محمد بن إدريس الشافعي ، الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، د ت ؛ ص٣٢ .

ومنه قيل : نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء ، حين تستخرج كل ما عنده ، وفي حديث هرقل : ينصهم أي يستخرج رأيهم ويظهره ومنه قول الفقهاء : نص القرآن ، ونص السنة ؛ أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام . وانتص الشيء وانتصب إذا استوى واستقام»[1] .

فيكون المقصد من فقه النص هو الوصول إلى فهم حكمه وعلته ومقصده بلا التباس . لذلك جاء النص متصلا اتصالا وثيقا بمصطلح «الخطاب» الذي يدل في المعاجم العربية ، على «الكلام» المقصود به إفهام من هو متهيئ للفهم[2] وهو أحد مصدري فعل : خاطب يخاطب خطابًا ومخاطبة ، وهو يدل على توجيه الكلام لمن يفهم ، ثم نقل من الدلالة على الحدث المجرد من الزمن إلى الدلالة على الاسمية ، وقد استمدّ دلالته المذكورة من السيّاق الذي ورد فيه القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلَ الخِطَابِ﴾[3] ، وفي قوله عزّ وجلّ : (فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الخِطَابِ)[4] .

وقد أورد الزمخشري توضيحا لمعنى «فصل الخطاب» بأنه الكلام المبين الدّال على المقصود بلا التباس»[5] ، وهو موسوم بالبيان والتبيان ، وتجنب الإبهام والغموض واللّبس ، فنشأ بين المصطلحين «نص وخطاب» تلازماً يوجب الكثير من الاستقصاء والفحص الدّقيقين لدى علماء اللغة والشريعة .

ولو عدنا إلى المناهج التي وضعها المسلمون للتعامل مع النص الشرعي ، لوجدنا أنهم وضعوا منهجاً دقيقا من أجل الوصول إلى درجة «فصل الخطاب» ، ويعتمد هذا المنهج على «ضبط الخبر» الذي يتصل بالنص ومتنه ، فوضعوا عددا

(١) ابن منظور ، لسان العرب ، مكتبة دار المعارف ، بالقاهرة ، ١٩٧٩ ، ج١٣ ، مادة (نص) ، ص ٩٧-٩٨ .

(٢) يرجع إلى : البحر المحيط للزركشي ، ١٢٦/١ .

(٣) ص : الآية ١٩ .

(٤) ص : الآية ٢٢ .

(٥) الزمخشري : أساس البلاغة ، ص٤٥٩ .

من العلوم التي تتصل بضبط الخبر ؛ كعلم أصول الحديث ، وآخر يتصل بضبط فهم النص فوضعوا علم أصول الفقه ، ثم استعانوا في فهم موضوعات اللغة داخل النص بعلوم التصحيح : كالنحو والصرف والعروض ، وكذلك استعانوا بعلوم التّفصيح ؛ كالبلاغة وفقه اللغة والمنطق ، من أجل فهم الجوانب التي تعزّز العلاقة بين الدوال اللغوية ، وطرق انسجامها داخل النص . وقد أشار الشوكاني في منهج فريد إلى موضوع تفييد الخبر ، وتعيين دلالاته بموضوعات اللغة ومقاصدها فقال :

«فاعلم أن الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى ؛ فيخرج ما ليس بلفظ من الدوال الموضوعة ، وما ليس بموضوع من المحرفات والمهملات ، ويدخل في اللفظ المفردات والمركبات الستة وهي الإسنادي ، والوصفي ، والإضافي ، والعددي ، والمزجي ، والصوتي ومعنى الوضع يتناول أمرين ؛ أعم وأخص فالأعم تعيين اللفظ بإزاء معنى ، والأخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى .»[1]

أشار الشوكاني إلى أهمية موضوعات اللغة وآلياتها في فقه النص الشرعي ودراسته ، وضبط خبره ، باعتباره مطلبا أساسا في استنباط الحكم وإدراك معناه ، ومعرفة مرمى اللفظ ومدلوله العام والخاص ، وكيفية دلالته على الحكم ، ونوع هذه الدلالة ودرجتها . وأن فقه النص يتصل بالخبر والإخبار ؛ لذلك توقف فهمه على معرفة أساليب البيان في اللغة العربية ، وطرق الدلالة فيها على المعاني ، وما تدل عليه ألفاظها مفردة ومركبة .

وكان موضوع «الإخبار» من الأمور المهمة التي أشار إليها الشاطبي في فقه النص لكونه يربط بين الخطاب والمتكلم والسامع ؛ خصوصا وأن اللغة العربية من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة ، لها دلالة تابعة . فقال : «وأما الجهة الثانية : فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار ، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورًا خادمة لذلك الإخبار

(١) الشوكاني : إرشاد الفحول ، دار السلام ، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م ، ص٧٥ .

بحسب الخَبر والمُخبِر والمخبَر عنه والمُخبَر به ، ونفس الإخبار في الحال والمساق ، ونوع الأسلوب ، من الإيضاح ، والإخفاء ، والإيجاز ، والإطناب ، وغير ذلك»[1] .

وقد مثل لذلك بقوله : «وذلك أنك تقول في ابتداء الإخبار : قام زيد إن لم تكن ثم عناية بالمخبر عنه ، بل بالخبر ، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت : زيد قام ، وفي جواب السؤال أو ما هو منزل تلك المنزلة : إن زيدا قام ، وفي جواب المنكر لقيامه : والله إن زيدا قام ، وفي إخبار من يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه : قد قام زيد ، أو زيد قد قام ، وفي التنكيت على من ينكر : إنما قام زيد .[2]

وبذلك يتفق الشاطبي مع البلاغي عبد القاهر الجرجاني في إثبات أهمية الخبر ودوره في فقه النص ، وكونه مقصودا من مقاصد وأغراض التكلم ، يقول الجرجاني في (دلائل الإعجاز) :

«إنّ الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه ويصرفها في فكره ويناجي بها قلبه ، ويراجع فيها عقله ، وتوصف بأنّها مقاصد وأغراض ، وأعظمها شأناً الخبر الذي يتصوّر بالصور الكثيرة»[3] .

لقد وضع الجرجاني للدلالة التي يؤديها الخطاب اللغوي أثناء عملية التواصل «معيار الإعلام المقصود» وهي «العناية بالخبر» كما أشار إليها الشاطبي وتكون ؛ إما عن طريق نفي الخبر أو إثباته ، فليس كل ما يحمله الخطاب يوصف بأنّه (دلالة) تحمل معيار الكلام المقصود ؛ وهو «الحكم بوجود المخبر به من المخبر عنه أو فيه إذا كان الخبر إثباتاً ، والحكم بعدمه إذا كان نفياً»[4] .

وفي هذا المجال نجد كلا من الشاطبي والجرجاني يميّزان بين الخبر الذي

---

(١) الموافقات ٢/١٠٥ .

(٢) يرجع إلى الموافقات ٢/١٠٦ .

(٣) دلائل الإعجاز ، ص٤٦٠ .

(٤) المصدر السابق ، ص٤٦٣ .

يتصل بالنص أو المتن و(ناقل الإسناد) أو المخبِر بما جاء في النص ، فناقل الخبر يتمثل دوره في ترتيب الخطاب في نفسه قبل أن يصرفه إلى المتلقي ، وقد أخذ في ذلك مقام (المتلقي) وحاله . ولذلك نجد الجرجاني يعيب على الذين جعلوا اللفظ أساس النظم والإبلاغ فيقول :

«فترى الرجل منهم يرى ويعلم أن الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أن يفكر في المعاني ، ويرتبها في نفسه على ما أعلمناك ، ثم تفتشه فتراه لا يعرف الأمر بحقيقته ، وتراه ينظر إلى حال السامع فإذا رأى المعاني لا تقع مرتبة في نفسه ، إلا من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه نسي حال نفسه واعتبر حال من يسمع منه . وسبب ذلك قصر الهمة وضعف العناية وترك النظر والأنس بالتقليد ، وما يغني وضوح الدلالة مع من لا ينظر فيها ، وإنّ الصبح ليملأ الأفق ثم يراه النائم ومن قد أطبق جفنه»[١] .

ومن هذا المنطلق يكون دور ضابط الإخبار في فقه النص من الأمور التي تتصل بمدارك الفهم التي تتحقق بها عملية الإبلاغ ، وتصريف المعاني وترتيبها ونقلها إلى السامع . يقول الجرجاني : «فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له ، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع»[٢] .

ونلحظ من خلال ذلك أن الشاطبي في مدارك الفهم اهتم بفقه النص وبطرق صرف الدلالة على وجهها الصحيح كما أشار إليه البلاغيون وفقهاء اللغة ، واتخذ من النظر إلى لغة إعجاز القرآن وسيلة إلى ضبط النظام السياقي العام لفهم النص ، وتحديد دلالة الخبر ، وهي أمور تأصيلية في نظرية الاتّصال والإبلاغ .

---

(١) دلائل الإعجاز ، ص٤٦٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص٣٧٥ .

الفصل الثاني:

مقاصد اللغة وأغراضها التداولية

الفصل الثاني:
مقاصد اللغة وأغراضها التداولية

استعملت كلمة «التداولية» مشتقة من فعل «تداول» وهو يفيد معنى ما تناقله الناس وأداروه فيما بينهم ، كما أن هذا الفعل يجمع بين جانبين اثنين وهما : التواصل والتفاعل من أجل الوصول إلى أغراض الكلام ، فيكون معنى التداول أن يكون القول موصولا بالفعل[1] .

فالتداوليات تدرس استعمال اللغة في الخطاب ، ويمكن أن نصف وظيفتها بأنها «قصدية» لكونها رسالة لغوية ، وفعل تواصلي يوظفه المخاطب لغرض التواصل بغية الوصول إلى المعنى المقصود . وتصف العلاقة القائمة بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها ، وتشمل أبوابها : أغراض الكلام ، ومقاصد المتكلمين ، وقواعد التخاطب[2] . وتكمن أهميتها اللغوية في معالجاتها للنص باعتباره خطابا لغويا يتميز بالوحدة العضوية سواء أكان ذلك الخطاب شفويا أم كتابيا ؛ فهي تدرس علاقة الجمل بالوظيفة التواصلية ، وبالسياق المقامي ، وبالأداء الإنجازي ، وتدرس مكونات الخطاب في إطاره اللّفظي والسّياقي ، كالحوارية ، والمقصدية ، والإحالة ، والتفاعل ، والتخاطب وغيرها . كما تدرس المعاني الحجاجية والمنطقية والتداولية للروابط الموجودة في الخطاب .

وتتصل التداوليات بمقاصد اللغة ، انطلاقا من اهتمامها المنهجي بالإنجاز في أفعال الكلام والتفاعل مع معطياتها التواصلية عن طريق المدرك الحرفي والمدرك

---

(١) يرجع إلى تجديد المنهج ، لطه عبد الرحمن ، ص ٢٤٤ .

(2) MOECHLER (J) et REBOUL (A), Dictionnaire Encyclopédique de Pragmatique, p 17.

الذهني ، وتستهدف مواضيعها أسئلة محورية منها : كيف يمكن أن نصل إلى فهم مقصد الكلام؟ وهل يمكن أن نعتمد فقط على المعنى الحرفي في تحديد مقصد ما؟ وما هي استعمالات اللغة المباشرة وغير المباشرة التي تحدد قوة إنجازها؟ .

وعندما نبحث في أغراض هذه الأسئلة نجدها تتضمن أبعادا نظرية في دراسة الخطاب وطبقات القصد ، التي تتضمن «كيفية التعبير عن الغرض المتوخى ، الذي يحدد اختيار الألفاظ الملائمة ، وتركيبها بطرق معينة لتؤدي المعنى العام للخطاب .»[1] وهذا المبدأ أخذ به فلاسفة نظرية الاستعمال في المعنى أمثال : (فتجنشتاين ، أوستن ، غرايس ، ستراوسن ، سورل) الذين أعطوا المتكلمين ومقاصدهم مكانة محورية عند تفسير المعنى ، خلافا للنظريات الصورية للغة .

---

(١) اسماعيل ، صلاح : النظرية القصدية في المعنى عند جرايس ، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية ، مجلس النشر العلمي ، جامعة الكويت ، ٢٠٠٢ ، ص ٢٥ ومابعدها .

المبحث الأول:
القصد والإنجاز في أفعال الكلام

شكلت نظرية أفعال الكلام نواة مركزية لباقي النظريات التداولية الفرعية ؛ بحيث جعلت من طبيعة الحدث اللغوي حدثا إنجازيا مؤثرا له علاقة بمقاصد الكلام . وقد انطلقت المعطيات النظرية لأفعال الكلام مع الفيلسوف اللساني جون لنجشو أوستن John Langshaw Austin في كتابه (نظرية أفعال الكلام العامة)[1] التي ركز فيها على فكرة أساسية وهي «كيف ننجز الأشياء بالكلام» ، وتركز هذه الفكرة على التمييز بين أفعال ثلاثة تنجز عن طريق النطق بالكلام وهي : «فعل التلفظ» ، و«فعل الإنجاز» و«فعل التأثير» .

ويختص فعل التلفظ بمخارج الحروف المادية التي تنطق بها جملة معنى وإشارة ، ويختص فعل الإنجاز بمقاصد العبارة وهو الحدث الذي يقصده المتكلم بالجملة . أما فعل التأثير أو فعل الخطاب فيهتم بمقاصد المتكلم الخارجة عن العبارة والمفهومة من السياق . وهو التأثير العملي للقول الذي يقوم به المتلقي ، وذلك بما يحقق القائل من نتائج وما ينجم عنه من تبعات تجاه المخاطب .[2]

وتفيد أفعال الكلام في فهم مقاصد اللغة في الخطاب عبر المفاهيم التداولية الثلاثة الآتية :

أ- مفهوم (القوة الإنجازية) ، وهو القصد الذي ينويه المتكلم أو يستلزمه خطابه مقاميا من خلال عملية الإنجاز الحرفي أو الاستلزامي للكلام . فمحددات

---

(١) ترجم الكتاب إلى العربية ، عبد القادر قنيني ، دار أفريقيا الشرق ، ١٩٩١م .

(٢) يرجع إلى نظرية أفعال الكلام : ترجمة عبد القادر قنيني : ١٢٣ .

الأعمال الإنجازية شكلا ووظيفة وتأويلا بحسب التداوليين قوامها عنصران أصليان ضمن مؤشرات السياق ، وهما : القصد والاستعمال .

فمثلا قولك في الجملتين :

(أ) - من في الدار ؟

(ب) - هل ترافقني إلى المنتزه ؟

فالجملة (أ) تحمل قوة إنجازية حرفية وهي عبارة عن «سؤال» محدد . ولكن الجملة (ب) تحمل بالإضافة إلى السؤال قوة إنجازية يستلزمها المقام جاءت في شكل «ملتمس» بعد السؤال . فتكون القوة الإنجازية الحرفية حاضرة في العبارة اللغوية في مختلف المقامات التي يمكن أن ترد فيها بواسطة حرف من حروف الاستفهام . بينما القوة الإنجازية المستلزمة لا يتم توليدها إلا في طبقات مقامية معينة . وقد تستلزم الوعد أو الطلب أو التحذير أو النداء أو غيرها . والهدف منها تغيير واقع الكلام وإعادة ترتيبه مركزة على المغزى الفعلي للكلام حيث تستعين في إنجاز هذه الموضوعات بالظروف التي يتم فيها التلفظ والمقام الذي يصدر عنه .

ب- مفهوم (الملاءمة Pertinence) وهو إجراء يتحكم في الفعل الكلامي في صورته الإنجازية ؛ بحيث يعبر بالملاءمة عن أغراض الخطاب القصدية ، وذلك بواسطة التعبير من قِبَل المتكلم بإطلاق وعد أو طلب ، أمرا كان أو نهيا ، أو استفهاما أو تحضيضا وغير ذلك ؛ بحيث تكون المحتويات الخبرية لهذه الأفعال الإنجازية متلائمة مع العالم أو الواقع ، وبعبارة أوضح : أن الكيفية التي توجد عليها الأشياء في العالم تتناغم بصورة ملائمة مع مقاصد الألفاظ الإنجازية ، التي توحي بها الخطابات النحوية بأنماطها المتنوعة .(١)

---

(١) يرجع إلى : العقل واللغة والمجتمع ، لجون سورل : ، ترجمة : سعيد الغنامي ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ٢٠٠٦ ، ص٢١٦ .

وقد تكلم علماء الأصول في باب الأمر والنهي كثيرا عن الفعل وملاءمة مقاصده ، وقسموا الفعل إلى خمسة أقسام ؛ أربعة متقابلة في الأطراف ، وهي الواجب والمحظور والمندوب والمكروه ثم المباح في الوسط . ومن هذا التقسيم تتبين أنواع الأفعال الإنشائية التي ميزّوها عن الأخبار بما أشار إليه تاج الدين السبكي في (جمع الجوامع) ، «أن الإنشاء يحصل مدلوله في الخارج بالكلام»[1] . وقد ضرب أمثلة لذلك نحو : أنت طالق ، وقم ؛ فإن مدلوله إيقاع الطلاق ، وطلب القيام يحصل به لا بغيره . والخبر خلافه أي ما كان مدلوله حاصلا في الخارج قبل الكلام ؛ إما على سبيل الصدق أو الكذب : نحو : قام زيد ؛ فإن مدلوله وهو قيام زيد حاصل قبل الإخبار به في الخارج وهو محتمل لأن يكون واقعا في الخارج فيكون هو صدقا ، وغير واقع فيكون هو كذبا .[2]

فملاءمة الإنشاء للكلام بأن يحصل مدلوله في الخارج بالكلام ؛ هو المعنى نفسه الذي قدمه أوستن للإنشاء ، ويدل على أننا ننجز في الكلام أشياء ؛ أي نخرجها من حيز العدم إلى الوجود حسب أوضاع ومواقف ملائمة . وهو التصور نفسه الذي نجده عند علماء الكلام في تصورهم للفعل بحسب ملاءمة قصده في الكلام ، يقول القاضي عبد الجبار : «وقد عُلم أن أهل اللغة متى علموا وقوع الكلام بحسب قصد زيد وإرادته ودواعيه وصفوه بأنه متكلم ، ومتى لم يعلموا ذلك من حاله لم يصفوه به ، فيجب أن يكون وصفهم له بأنه متكلم يفيد أنه فعل الكلام» .[3]

(١) جلال الدين السيوطي : شرح الكوكب الساطع نظم ، جمع الجوامع ، للسبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي ، تحقيق : الحفناوي ، محمد إبراهيم محمد ، مكتبة الأيمان للطبع والنشر ، جامعة الأزهر ، ٢٠٠٠ ، ص٢٣ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى ، ٤٨/٧ .

ويظهر من خلال أهمية أفعال الكلام أن وظيفة اللغة لا تقتصر فقط على نقل المعلومات وإيصالها ، بل تضطلع بدور أهم من ذلك ، وهو الاهتمام بمقاصد الكلام عن طريق تحويل الأقوال في إطار ظروف سياقية معينة إلى أفعال ذات سمات اجتماعية واعية تمتلك أثرها ومقصدها في الواقع .(١)

ج- مفهوم (التعدد في الأثر الكلامي) وهو يعني أن فعل الكلام هو إنجاز واحد وله آثار متعددة ؛ فمثلا فعل الأمر من «اضرب» تفيد الحدث وهو المصدر ، والحدث فعل ، وهو جنس عام لجميع الأفراد الداخلة تحته من أغراض أخرى . يقول البزدوي عن فعل الأمر : «إن لفظ الأمر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم لجنس الفعل» .(٢)

وتعبر قيمة هذا التعدد عن الجانب الأساسي (الفعلي) في اللغة التداولية متمثلة بـ(نظرية الفعل الكلامي) ، كما يعتبر التعدد في الأثر سبيلا لتنوع الخطاب العادي ، الذي من نتائجه التعدد في الدلالة القصدية بحسب الإنجاز القصدي ، وملاءمته للمقام سواء كان نداء أو عطفا أو غيرها . فقد يجتمع في الجملة الواحدة أكثر من غرض إنجازي ، نحو قوله تعالى : ﴿أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾(٣) وقوله تعالى : ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(٤) فالمدرك الحرفي في الجملتين يفيد الاستفهام بدلالة حرف الاستفهام (الهمزة) ، واسم الاستفهام (كيف) المصرح

---

(١) يرجع إلى : التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد ، لصلاح إسماعيل عبد الحق ، ١٩٩ ، وجمع الجوامع بشرح الجلال : ١٠٩/٢ .

(٢) البزدوي علي بن محمد الحنفيى : أصول البزدوي ، كنز الوصول الى معرفة الأصول ، مطبعة جاويد بريس ، كراتشي ٢٣/١ .

(٣) الأنبياء : الآية ٦٢ .

(٤) البقرة : الآية ٢٧ .

بهما . أما المدرك الذهني أو غير المباشر في الجملة الأولى ؛ فهو الإنكار ، وفي الثانية ؛ هو التعجب . كما يكون للنبر والتنغيم أثر في تعدد المعنى غير المباشر وتوجيهه ، وهو فعل تواصلي غير لغوي . ولهذا الغرض استدرك اللساني سول على أوستن في أن فعل الكلام عبارة عن أربعة أفعال (لفظي ، وقضوي ، وإنجازي ، وتأثري) فأضاف إلى تصنيف أوستن الفعل القضوي الذي هو القضية المشتركة بين المتخاطبين ، إذ يرى بأن الغرض الإنجازي ليس واحدا ، بل قد يتعدد ويتنوع لقضية واحدة . وسنوضح في النماذج الآتية بعض الاستعمالات القصدية لأفعال الكلام وأثرها في قوة إنجازها وتنوع قضاياها .

١. إنجاز القصد في النداء

النداء نوع من أنواع الخطاب ولا يكون إلا في المهم من الأمر ، ويكون بأدوات تحمل دلالات تعبيرية خاصة لها علاقة بأغراض الكلام ومواقفه المتعددة . والنداء في أصل الاستعمال له غرض في الكلام انطلاقا من فعل التلفظ الذي يعتمد على مد الصوت لنداء البعيد ويدل على ذلك قوله سبحانه وتعالى : ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيّاً﴾[١] . يظهر من فعل الإنجاز بأن «النداء» يدل على مقصد وأن «المناجاة» تدل على مقصد آخر ؛ «فقد بين سبحانه أنه كما ناداه ناجاه أيضا ، فالنداء مخاطبة الأبعد والمناجاة مخاطبة الأقرب» .[٢]

فموضوع النداء ليس فقط فعلا إجرائيا يستعمل في نداء شخص معين ، بل هو فعل لغوي يتصل بالقصد لكونه ينشأ بفعل المتكلم حين يعبر به عن أمر

---

(١) سورة مريم : الآية ٥٢ .

(٢) الزمخشري : أساس البلاغة ، ، دار ومطابع الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٠ ، : ٩٤٦ . البرهان في علوم القرآن : الزركشي ، تحقيق محمد أبو الفضل ، دار المعرفة ، بيروت : ٣٢٤/٢ .

في نفسه .[1] بأسلوب يقصد منه التنبيه ويحمل المنادى عليه على الالتفات .[2] وقد وزع النحاة القدماءأدوات النداء بحسب المعطيات التي تتصل بالإنجاز في أغراض النداء التي تقوم بأدوار مقامية هامة كالنداء والاستغاثة والندبة . واعتبروا : ««يا» هي أم الباب ؛ «أنها تستعمل في جميع ضروب النداء وما عداها لا يستعمل إلا في النداء الخالص الذي لايدخله معنى التعجب ولا الندبة ولا الاستغاثة»[3] .

وحينما ننظر في الأغراض المقامية التي تتصل بالقيمة الإنجازية لهذه الأدوات ، نجد النحاة قد ربطوها بما يمكن أن نسميه بـ«مسافة التخاطب» التي تربط بين المتكلم والمخاطب في مقامات النداء التي قسموها بهذا الاعتبار إلى أدوات تفيد نداء القريب ، وأدوات تفيد نداء البعيد ، وأخرى للنداء المتوسط ، فقالوا في الهمزة مثلا : «الهمزة المقصورة للقريب إلا أن تُنزّل منزلة البعيد ، فله بقية الأحرف كما أنها للبعيد الحقيقي»[4] وقيل «الهمزة فللقريب ولا تستعمل في غيره أصلا»[5] . وقيل في «أي» تستعمل «للمتوسط» .[6]

وقد ميز التداوليون مسألة القرب والبعد في التخاطب أي المسافة الفارقة

---

(١) يرجع إلى : نحو المعاني ، لعبد الستار الجواري ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، ١٩٨٧م : ١١٢ .

(٢) يرجع إلى : في النحو العربي ، نقد وتوجي ، لمهدي المخزومي ، دار الرائد العربي ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦م ، ٥ : ٣٠٢ ، أسلوب النداء ونظرية العامل ، عبد الحسين الفتلي ، مجلة الجامعة المستنصرية ، العدد : ١٩٤/٤

(٣) شرح جمل الزجاجي ٨٠/٢ .

(٤) أوضح المسالك ٧٠/٣ .

(٥) شرح جمل الزجاجي ٨٠/٢ .

(٦) ابن الحاجب : شرح الكافية الشافية ، لجمال الدين بن مالك ، تحقيق : علي محمد معوض ، وعادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٠ ، ٣/٢ ،

بين المتكلم والمخاطب في النداء عن طريق «الإشارة» (+) أو (–) بحسب البعد أو القرب .[١]

وإذا رجعنا إلى تجربة اللساني جون سورل J. R SEARLE في كتابه : «أفعال الخطاب» ومحاولته الإحاطة بالأوصاف اللغوية المحددة التي توجه الغرض المقولي بناء على معطيات الأدوات النحوية وقرائنها في فهم الجملة ؛ نجده يعتمد في الانتقال من (المدرك الحرفي) إلى (المدرك الذهني) على مراحل منها :

١- الفهم الدلالي للجملة .

٢- تقييد دلالة الجملة بشروط الاستعمال .

٣- إشعار المخاطب بقرائن الجملة ووسائطها قصد الفهم والإدراك .

٤- اعتبار الجملة المستعملة وسيلة تواضعية لإنتاج (أثر تكلمي) Illocutionnaire "Effet" معين للتخاطب[٢] .

ويظهر من خلال هذه المراحل التي اعتمدها سورل ، أنه لابد في فهم المعنى الملفوظ وإدراك مقصوده من اعتماد المعطيات (خارج اللغة) أو التداولية ؛ بحيث يتحقق الاندماج الذي عبر عنه فيما بعد بـ(التداولية المندمجة) ، التي تعمل على دمج الظواهر اللسانية المشتقة من الخاصية الداخلية للغة ، ثم ربطها بقواعد التخاطب .

فعندما أقول مثلا : «يمكنك أن تغلق الباب ؟» يعبر عن قيمة الأمر بواسطة الفعل الذي يحمله السؤال الظاهري للجملة وهو (القيمة العادية للبنية الاستفهامية) ، ثم هناك فعل الطلب وهو قيمة مشتقة من الجملة الاستفهامية ، فيكون هناك الطلب «أوليا» وفعل السؤال «ثانويا» ، وتسمى قيمة السؤال

---

(١) يرجع إلى : مسائل النحو العربي في قضايا الخطاب الوظيفي ، لأحمد متوكل ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٩ ، ص١١١ .

(2) SEARLE, Les actes de langage, Paris, Hermann, 1972, p 89.

«حرفية» وقيمة الطلب «مشتقة» ثم وقع الدمج بينهما .[1]

ومن الأمثلة الموجودة في الاستعمالات اللغوية المقامية التي تركز على قرائن اللغة في التعبير التداولي خصوصا في مجالها الاجتماعي والنفسي التي لها علاقة بأغراض الكلام كالنداء والتعجب والعطف وغيرها ، ما جاء في كتاب سيبويه : «حدثنا بعض العرب أن رجلا من بني أسد قال يوم جبلة ، واستقبله بعير أعور فتطيّر منه ، فقال : (يا بني أسد أعوَر وذا ناب؟) ، فلم يُرد أن يسترشِدهم ليخبروه عن عوره وصحته ، ولكنه نبّههم ، كأن تنبيهه إياهم كان واقعا . . . وأراد أن يثبت لهم الأعور ليحذروه»[2] .

فمقصد الكلام ليس فقط هو السؤال الذي جاء في المدرك الحرفي الذي هو الاسترشاد عن أمر هو جاهل به ، ولكن في استعماله في كلامه مدركا ذهنيا يتضمن استفهاما إنكاريا أو توبيخيا . وهذا يدل على اهتمام اللغويين بالفعل الكلامي التداولي ، مما كان معروفا في عرف التداول . فلفظ «الأعور» يقال للغراب ، وهو مصدر الشؤم المتعارف عليه اجتماعيا عند العرب ، لأن الأعور عندهم مشئوم ، ولذلك استعملوا فعلا كلاميا مخالفا لخلاف حاله فقالوا : أبصر من غراب ، قالوا : وإنما سمي الغراب أعور لحدة بصره ، كما يقال للأعمى أبو بصير وللحبشي أبو البيضاء ، ويقال للأعمى بصير وللأعور الأحول .[3]

كل هذه الأغراض تدخل في نظرية الفعل الكلامي وضمنها الجملة الإنشائية التي عرفها النحو العربي ؛ وهي جملة يقصد المتكلم من ورائها إيجاد

---

(١) يرجع إلى : معجم تحليل الخطاب لباتريك شارودو ، دومينيك منغنو ترجمة ، عبد القادر المهيري وحمادي صمود ، المركز الوطني للترجمة ، دار سيناترا ، تونس ، ٢٠٠٨ ، ص٢٣ ومابعدها .

(٢) سيبويه : الكتاب : تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، دار الجيل للطباعة ، مصر ، ١٩٨٢ .١/ ٣٤٣ .

(٣) يرجع إلى : لسان العرب ، مادة (عور) .

النسبة الخارجية وإنشائها في الواقع .[1]

ومن أمثلة إنجاز القصد في خطاب «النداء» الشرعي :

المثال الأول : حديث رسول الله (ﷺ) : «يُوشِكُ يَا مُعَاذُ إِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ أَنْ تَرَى مَا هَا هُنَا قَدْ مُلِئَ جِنَانًا»[2] ،

أ- المدرك الحرفي :

يبين ظاهر الحديث ؛ بأن النداء نبه على أن المكان المحدد (تبوك) سيتحول من حال إلى حال آخر (ترى ما ها هنا قد ملئ جنانا) .

ب- المدرك الذهني :

يستلزم إنجاز الحديث بأن الرسول ﷺ وصحابته وضمنهم (المنَادَى) الصحابي الجليل معاذ ابن جبل (رضي الله عنه) كانوا في حالة جذب وقلة ماء في عين المكان (تبوك) الذي نبه عليه مقصد النداء .

روى البيهقي وأبو نعيم عن عروة أن النبي (ﷺ)- حين نزل تبوك - وكان في زمان قل ماؤها فيه فاغترف غرفة بيده من ماء فمضمض بها فاه ثم بصقه فيها ففارت عينها حتى امتلأت . فهي كذلك حتى الساعة[3] .

---

(١) يرجع إلى : التداولية عند العلماء العرب : دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي ، لمسعود صحراوي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٥ ، ، ص١٧٦ ، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة ، دراسة نحوية تداولية ، خالد ميلاد ،جامعة منوبة ، تونس ، كلية الآداب ، المؤسسة العربية للتوزيع ، تونس ، ٢٠٠١ ، ص٨٩ .

(٢) أخرجه مسلم ٤ / ١٧٨٤ - ١٧٨٥ حديث (١٠ / ٧٠٦) وأحمد ٥ / ٢٣٨ وابن حبان ذكره الهيثمي في الموارد (٥٤٩) ، والبيهقي في الدلائل ٥ / ٢٣٦ وابن خزيمة (٩٦٨) ومالك في الموطأ ١٤٤ ، ويرجع إلى كنز العمال (٣٥٣٩٨) .

(٣) البيهقي في الدلائل ٥ / ٢٣٦ .

المثال الثاني : قوله (ﷺ) : «يا عائشة إنَّ عَيْنَيَّ تَنامَانِ وَلا يَنامُ قَلْبِي»[1] .

وذلك جوابا عن سؤال عائشة (رضي الله عنها) قالت : يا رسول الله أَتَنَامُ قَبْلَ أَنْ تُوتِر ؟

أ- المدرك الحرفي:

ظاهر سؤال عائشة (أتنام قبل أن توتر ؟) كأنه كان ينام بعد الأربع ، ثم يقوم فيصلي الثلاث ، وكأنه كان قد تقرر عند عائشة أن النوم ناقض ، فكان النداء في جواب رسول الله (ﷺ) تنبيهيا (إن عيني تنامان ولا ينام قلبي) .

ب - المدرك الذهني:

هو التنبيه على خاصية من خصائص الأنبياء والرسل ؛ قال النووي في شرح مسلم هذا من خصائص الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه . وقال الحافظ في التلخيص : لا ينتقض وضوءه ﷺ بالنوم ، يدل عليه ما في الصحيحين ؛ في البخاري في حدث الإسراء من طريق شريك عن أنس : الأنبياء تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم ، انتهى . قال النووي : فإن قيل كيف نام النبي ﷺ عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس يعني ليلة التعريس مع قوله إن عيني تنامان ولا ينام قلبي ؟ فجوابه من وجهين أصحهما وأشهرهما : أنه لا منافاة بينهما ؛ لأن القلب إنما يدرك الحسيات المتعلقة به كالحدث والألم ونحوهما ، ولا يدرك طلوع الفجر وغيره ، مما يتعلق بالعين وإنما يدرك ذلك بالعين والعين نائمة وإن كان القلب يقظان . والثاني : أنه كان له حالان أحدهما ؛ ينام فيه القلب وصادف هذا الموضع ، والثاني ؛ لا ينام وهذا هو الغالب من أحواله ، وهذا التأويل ضعيف والصحيح المعتمد هو الأول .[2]

(١) صحيح البخاري (١١٤٧) ، (١١٨٤) ، صحيح مسلم (١٢١١) ، مسند أحمد بن حنبل (٢٤٢١٠) . .

(٢) محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري : تحفة الأحوذي ، باب ما جاء في وصف صلاة النبي ﷺ بالليل) ، (دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ،

يظهر مما تقدم بأن هناك أغراضا تداولية في خطاب النداء ؛ تتصل بظهور المعنى وخفائه وهي عبارة عن أفعال مباشرة (Actes directes) ، وغير مباشرة (Indirectes) ، وتركز على جانب الاستعمال اللغوي في الخطاب لاستنتاج القيم الدلالية للغة . ويطلق على الغرض المباشر «المدرك الحرفي» وهو وحده غير كاف لإيصال الغرض ، بل لابد من الغرض غير المباشر «المدرك الذهني» ؛ بحيث يكون القصد من الخطاب هو توجيه الغرض المقولي ودمجه في الكلام المستعمل[1] .

٢. إنجاز القصد في العطف

أشار اللغويون إلى القصد في أسلوب العطف ، انطلاقا من تعريفهم له بأنه البيان ، والنسق ، وهم يقصدون بدلالة هذا المصطلح ؛ موضوع الغرض الذي يعني الرجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه[2] . فقد اختار النحاة كلمة العطف للدلالة على صيغة معينة من صيغ التعبير اللغوي حيث يكون التابع دالا على معنى مقصود بالنسبة مع متبوعه ، وحيث يتوسط بينه ، وبين متبوعه أحد الحروف المسماة بحروف العطف مثل «قام زيد وعمرو» فعمرو تابع مقصود بنسبة القيام إليه مع زيد[3] ، ثم ربطوا موضوع العطف بآلياته التواصلية ، التي تعبر عن قصد المتكلم ، فقالوا هو : «أن تقيم الأسماء الصريحة غير المأخوذة من الفعل مقام الأوصاف المأخوذة من الفعل»[4] . ثم فصلوا الكلام في هذه الأغراض

---

(1) RECANATI, Les Enoncés Performatifs, Ed. Minuit, 1979, p 153.

(٢) ابن هشام : شرح قطر الندى وبل الصدى ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٨٨م ، ص . ٣٢٤ .

(٣) الشريف الجرجاني : التعريفات ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١ ، ص . ٨١ .

(٤) ابن جني : اللمع في العربية ، مكتبة النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥م ، ص . ١٤٨ .

التي منها البيان والكناية والمجاز فقالوا : هو اسم غير صفة يكشف عن المراد ، وينزل من المتبوع منزلة الكلمة المستعملة[1] .

فأغراض العطف حين ينظر إلى طريقة استعمالها في اللغة ، يتضح أنها لاتؤسس فقط خطابا موصولا بواسطة حروف العطف التي قسمها النحاة والبلاغيون إلى قسمين : أحدهما ؛ يقتضي التشريك في اللفظ والمعنى مثل (الواو ، والفاء ، وثم ، وأو ، وأم) والثاني ؛ ما يقتضي التشريك في اللفظ من دون المعنى ؛ إما لأنه يثبت لما بعده ما انتفى عما قبله وهو (بل ، ولكن) ، وإما لأنه بالعكس وهو (لا ، وليس) .[2]

بل لكونها تؤسس خطابا استلزاميا معرفيا ، بواسطة الوضعية التواصلية لخطابه ، والطبيعة المتميزة لحروفه التي تفيد المعاني النسقية في ربط الكلام وترتيبه . وهنا نجد المستعمل لمعاني العطف في خطابه أو أسلوبه ، يعتمد «التعلق» في بناء المعاني ؛ وهو استلزام جزء من الكلام لجزء آخر يتمم فائدته بواسطة مجموعة من المعاني التي تؤديها الحروف حسب المواضيع التواصلية الملائمة ؛ كالاستثناء ، والشرط ، والصفة ، والعطف ، والبدل . . . فيكون إرجاع الكلام إلى الكلام ، أو إخراجه منه ، موطنا لرصد عدد من الاصطلاحات التخاطبية المتصلة بظواهر التعلق المعنوي المعروفة في البلاغة العربية . وقد اعتمد بعض الباحثين مصطلح «الربط التوفيقي» بدل «العطف» أو «عطف النسق» ، وذلك بناء على مايستلزمه من إحداث في أثره الإعرابي ، «لأن

---

(١) يرجع إلى الزمخشري : المفصل ، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة ، بيروت- لبنان ، ١٣٢٣هـ ، ص . ١٢٢-١٢٣ .

(٢) أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري : أوضح المسالك إلى ألفية إبن مالك ، دار الجيل - بيروت ، ٣٥٤/٣ وما بعدها .

العطف مصطلح قائم على أساس الجمع بين أدوات متشابهة في إحداث الأثر الإعرابي» .[١]

لذلك لابد من استحضار الاستلزام أو المدرك غير الحرفي في الخطاب القصدي للعطف لفهم درجة التأثير التخاطبي الذي ينْظِم بين اللفظ والمعنى ، لكون النسقية في العطف لها أبعاد شعورية وعقلية وليس فقط تلفظية كما عبر عن ذلك التوحيدي (ت .٤١٤هـ) بقوله : «فاللفظ طبيعي والمعنى عقلي ، ولهذا كان اللفظ بائدا على الزمان ، لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة»[٢] . وهي إشارة إلى أهمية التعبير المنهجي التخاطبي في تركيب الألفاظ ، وصياغة المباني حسب الأوجه والمناسبات اللغوية الخاصة بالتخاطب .

١.٢ استلزام معاني العطف في الخطاب

يعتبر الاستلزام التخاطبي Conversational Implicature عند غرايس من المفاهيم المركزية في مجال التداوليات ، لكونه يشكل عنصرا في معنى الكلام ؛ بحيث يؤسس جانبا في قصد المتكلم دون أن يكون طرفا فيما يقال[٣] . وهذا الإجراء التداولي الذي اهتمت به الفلسفة التحليلية للغة ، مازال لم يستثمر في التطبيقات البلاغية والاستعمالات اللغوية ، خصوصا في الدراسات العربية . فعلى مستوى هذا المفهوم ، يمكن أن نوضح وبطريقة منهجية مكونات المعنى التعاقدي لبعض الاستعمالات المركبة في اللغة ، بحسب المناسبات المستعملة .

فنظرية «الاستلزام التخاطبي» لها جوانب أساسية في اللغة والمنطق تتصل بمسألة الربط بين المعاني ، وتفترض أن السامع يجب أن يكون قادرا على تمييز ما

---

(١) يرجع إلى : النحو الغائب ، لعكاشة عمر يوسف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ، ٢٠٠٣ ، ص . ٣٠٥- ٣٠٦ .

(٢) التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة ، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت -لبنان ، ١٩٩٧م ، ١١٥/١ .

(3) Laurence R. Horn, The handbook of pragmatics, Wiley-Blackwell, 2005, p . 7- 8.

يقال ثم العمل على تحديد العلاقة بين ما يقال ، وما هو مستلزم (ضمني) .

والاستلزام على نوعين : الأول هو الاستلزام العرفي ؛ وهو «قائم على ما تعارف عليه أصحاب اللغة من استلزام بعض الألفاظ دلالات بعينها لا تنفك عنها مهما اختلفت بها السياقات ، وتغيرت التراكيب»[1] وذلك مثل (لكن) الذي هو حرف استدراك يفصل بين قضيتين يتنافر طرفاها ، وهي دلالة اكتسبها الحرف بالعرف والاتفاق ، أو (واو) العطف التي تدل على الاشتراك بين معطوفين اكتسبها حرف العطف بالعرف والاتفاق .

والنوع الثاني وهو الاستلزام المقامي ؛ ويتصل بتغير المقامات أو المعنى الحاصل في المقامات التي ينجز فيها الكلام[2] ، فمثلا قوله تعالى : ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾[3] ترادف في مقامها المستلزم ؛ (جزاء الإحسان هو الإحسان) ، فتكون الجملة قد غادرت معناها الحرفي الذي هو الإنشاء إلى معنى آخر خبري هو الإثبات ، وهو معنى مستلزم من المقام .

فاستلزام معاني العطف في الخطاب ترتبط في مقاصدها بمدركين أساسين يستلزمهما الكلام : المدرك الذهني ، والآخر حرفي . فالمدرك الذهني يتجلى في الإحاطة بالمعاني المركبة عن طريق العطف . ولذلك ينقل عن العقل في بناء المعاني واختيارها : «والعقل يتدرج من الجزئيات المركبة إلى الوسائط الكلية ، والإحاطة بالمعاني البسيطة تحتاج إلى الإحاطة بالمعاني المركبة ، ليتوصل بتوسطها إلى استثباتها ، والإحاطة بالمعاني المركبة تحتاج إلى الإحاطة بالمعاني البسيطة ليتوصل بتوسطها إلى تحقيق إثباتها»[4] . وقد أشارت البلاغة العربية إلى هذا الموضوع في باب الفصل والوصل ، وهو من أهم الأبواب البلاغية التي

---

(١) أحمد نحلة : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ،دار المعرفة الجامعية ، مصر ٢٠٠٦ ، ٣٢ .

(٢) يرجع إلى شرح جمل الزجاجي ٢٤٠/١ .

(٣) الرحمن : الآية ٦٠ .

(٤) الإمتاع والمؤانسة ، ٢١٦/٢ .

تحتاج إلى المدرك الذهني من أجل الوصول إلى المعاني الضمنية كما يقول الجرجاني :

«واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة ، أنت تقول إنه فيه خفي غامض ودقيق ، إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب»(١) .

فموضوع استلزام التخاطب يتوقف في قصده على توجه الذهن إلى ربط أجزاء الكلام عن طريق العطف من أجل الوصول إلى مقاصده ، لكونه يعقد الصلة بين أجزاء الكلام وصلا أو فصلا ؛ فإن في الفصل أحيانا ضربا من الجمع ، ووضع كل معنى في موضع علاقته بما قبله وما بعده ، وهذا أهم ما في نظم الكلام وتركيبه وترتيب أجزائه ؛ لأن فيه ترتيبا للأفكار ونظما لأجزائها مثل العقد ، يراعى فيه الانسجام والاتساق ، والتعاقب والترابط ، وهو يحتاج إلى ملكة مالكة وقدرة بارعة وذكاء لماح .(٢)

أما البعد الحرفي ؛ فيعتمد النظر الظاهر في الانسجام المنطقي لتركيب الخطاب مع منطوق لفظه رغم تعدد مقاماته .

ومثال ذلك في خطاب القصص القرآني ؛ كقصة نوح عليه السلام وما كان من أمره مع قومه ، فإن فيها البديع من فنون التعبير ، والوصل والفصل ، وتقليب وجوه الكلام بين سؤال سائل ، وجواب مجيب ، ووصف حالة ، وذكاء في الوصول إلى المعاني القصدية من الكلام .

المثال الأول : قوله تعالى : ﴿وأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلاَّ مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ

---

(١) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ٩/٣ .

(٢) جواري أحمد عبد الستار : نحو المعاني ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ن بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٦ ، ص .٩٤ .

عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾[1] .

فالذي ينظر في أفعال الكلام المنجزة في هذا الخطاب القصصي يجد ما يأتي :

أ- المدرك الحرفي:

هناك فعل كلامي يتصل بصنع الفلك (اصنع الفلك) ثم وصفت أطواره عن طريق العطف كما أشارت إليها الآية ، وهو عبارة عن موضوع عام في أمر قوم نوح يجمع بين أجزائه بواسطة أغراض العطف ، التي تنتهي بفعل قدحي وهو فعل سخرية الساخرين ، والرد عليها .

ب- المدرك الذهني:

يتضمن فعل القصد (وأوحي إلى نوح) إشعار القارئ أو السامع بأمرين أساسين ، أحدهما : أن الفعل الذي ينافي مقصد العبادة لا يصمد أمام فعل التقوى والإيمان ﴿فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ ، ثانيهما : هناك صورة للفصل ﴿وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ . تحمل تفسيرا ضمنيا لسخرية الساخرين ، وفيه رد على تلك السخرية ؛ قولا ، والوعيد بالرد عليها فعلا .[2] وفي إيضاح المقصد من عطف هذا المعنى يقول السكاكي : «وتنزيل السؤال بالفحوى منزلة الواقع لا يصار إليه إلا لجهات لطيفة :

- إما لتنبيه السامع على موقعه .
- أو لإغنائه أن يُسأل .
- أو لئلا يُسمع منه شيء .

---

(١) هود : ٣٦-٣٩ .

(٢) يرجع إلى : نحو المعاني ، ص ١٠٢ .

أو لئلا ينقطع كلامه بكلامه .

- أو للقصد إلى تكثير المعنى بتقليل اللفظ .[1]

المثال الثاني ؛ قوله تعالى : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّة قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ والحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا البُيوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾[2] .

أ- المدرك الحرفي:

السؤال عن الأهلة التي هي مواقيت للحج .

ب - المدرك الذهني:

يتضمن فهم القصد من العلاقة بين فعل السؤال ﴿يَسْأَلُونَكَ . .﴾ والمعطوف ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا البُيوتَ . .﴾ الذي جاء بعده ؛ وقد قدّم العلوي في كتابه «الطراز» ثلاثة احتمالات تبرز أوجه الاستلزام بينهما :

أ- الاحتمال الأول : استحضار عادات العرب الذين إذا أَحْرَمُوا لم يدخل أحدهم بيتاً ولا خيمة ، ولا خباء من باب ، بل إن كان من أهل المدر نقب نقباً من ظاهر البيت يدخل منه ، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخيمة أو الخباء . فكان استحضار الصورة لكل ذلك مسوغاً للوصل في المدرك الحرفي ؛ لأن التقدير أنه قيل لهم ليس البر تحرّجكم من دخول البيت ، ولكن البر من اتقى محارم الله .

ب- الاحتمال الثاني : احتمال أن يكون في المدرك الحرفي حذف سوّغه المدرك الذهني ، وكأنه قيل لهم عند سؤالهم عن الأهلة : معلوم أنّ كل ما يفعله الله تعالى فيه حكمة عظيمة ، ومصلحة ظاهرة في الأهلة وغيرها ، فدعوا

---

(١) السكاكي ، يعقوب : مفتاح العلوم ، ضبط وتعليق نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص١١٠ .

(٢) البقرة : الآية ١٨٩ .

هذا السؤال ، وانظروا في خصلة تفعلونها أنتم مما ليس من البر ، وهي إتيان البيوت من ظهورها فليست برا ، ولكن البر هو تقوى الله تعالى وتجنب محارمه ومناهيه .

ج - الاحتمال الثالث :يحتمل أن يعتمد التأويل على المدرك الحرفي ، حيث تكون الصياغة على جهة التمثيل لما هم عليه من تعكيس الأسئلة ولما هم بصدده من التعنّت ، وأن مثالهم في سؤالاتهم المتعنتة ، كمثل من ترك باب الدار ودخل من ظهر البيت ، فقيل لهم : ليس البر ما أنتم عليه ، ولكن البر هو التقوى[1] .

ومع صحة هذه الآراء ، إلا أن استلزام الأوصاف المتواردة التي يحملها العطف ، تدعو المحلل للخطاب إلى أن الوصل بين الجمل لا يكفي فيه إجراء التماثل والتوازي والتوازن ، وإنما يتطلب شيئا آخر لعله يبرز من خلال صفة القصدية التي يجب أن يبحث عنها عن طريق الملاءمة أو عن طريق المخالفة والتضاد في الأفعال .

فصفة القصدية الموجهة للكلام تتحقق عندما يقصد المتكلم النتيجة التي يسعى للتأثير على مخاطبه بغرضها وتحتاج في فهمها وإدراكها إلى التأويل ، والقياس والنظر الملائم . ففي هذا المجال تدخل روابط الاستدلال الحجاجي (les connecteurs argumentatifs) وضمنها حروف المعاني العطفية ؛ لأن : «دورها الوظيفي هو توجيه الجمل الاستدلالية الحجاجية ، وأيضا إدخال المبادئ العامة للغة التي تجعل الحجاج ممكنا»[2] .

---

(١) يرجع إلى : الطراز للعلوي ٤٩/٢-٥٠ ، والبلاغة العربية قراءة أخرى : لمحمد عبد المطلب ،الشركة المصرية العالمية-لونجمان، ١٩٩٧ . ٣١٦-٣١٧ .

(2) MOECHLER, Argumentation et conversation, Eléments pour une analyse pragmatique du discours, Paris, Hatier, 1985, p 58.

المبحث الثاني:
القصد ومجال التخاطب

إذا كان القصد هو الذي يحدد الغرض من أي فعل لغوي ، كما يحدد هدف المتكلم من وراء ما يتلفظ به ، فإنه يعد محورا أساسا في المجال التداولي وفي المجال التخاطبي كذلك . فإذا كان المجال التداولي يتناول الأقوال والمعارف والمعتقدات المشتركة المتعلقة بالمتكلم والمخاطب بوصفها مستعملة استعمالا شاملا لا جزئيا ، دائما لا وقتيا ، فإن المجال التخاطبي ، يتضمن هذه العناصر التداولية باعتبار المتكلم والمخاطب يستحضران بعض هذه الأقوال والمعارف والمعتقدات المشتركة في زمن التخاطب بينهما ، مثل المعارف التي تكون لكل واحد منهما عن الآخر ، والتصورات التي تكون لكل واحد منهما عن معرفة الآخر ، وهكذا .

فيكون المجال التخاطبي محدودا من جهتين : من جهة عدد العناصر التداولية المستعملة ، ومن جهة زمن هذا الاستعمال ، وهو الوقت الذي استغرقته المخاطبة ؛ في حين يخلو مجال التداول من هذين القيدين ، فهو يشتمل على كل العناصر التداولية ، ويمد بها كل مقامات الكلام في جميع أزمنتها وأمكنتها .

وقد أشار طه عبد الرحمن إلى بيان هذه الفوارق بقوله : «إن المجال التداولي ينبني على مبادئ ثلاثة تميزه عن غيره من المجالات الإجرائية : أولها ؛ مبدأ التطبيق الذي يفصله عن المجال الثقافي والاجتماعي ، والثاني ؛ مبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم الذي يفصله عن المجال الفكراني ، والثالث ؛ مبدأ الجمع بين الشمول والدوام الذي يفصله عن المجال التخاطبي» .[1]

ولما كان اهتمام المتكلم بمخاطَب يقصده في خطابه باعتباره طرفا مشاركا ،

---

(١) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص٢٤٨ .

كان لا بد من أمر ضروري لإنجاز الخطاب وتوجيهه في إطار سياق مقصود انطلاقا من القاعدة «لا نصّ بدون سياق» . وفي هذا المجال يذهب التداوليون إلى أنّ النص الذي هو محمل الخطاب ذو مقاصد تداولية وخطابية انطلاقا من قاعدة «لا نصّ بدون مقاصد» . لاسيما بعد أن انتقلت مقاصد التكلّم في الدراسات التداولية الحديثة من مجرد إجراء تداولي إلى منطلق أساس من منطلقات تحديد الخصائص الإنشائية في الخطاب . فاقتضى فهم ملفوظ معين أن يسند إليه مقصد خاص(١) .

فمقاصد المتخاطبين لا يمثلها الوضع اللغوي المجرد فقط ، ولا يمكن الوصول إليها إلا من خلال فهم اللغة في سياق الاستعمال المتجدد بتجدد مقاصد المتكلمين ، التي يستند فيها المتخاطبون إلى الوضع اللغوي ، عن طريق قواعد التخاطب وعقودها التواصلية المختلفة .

١ . القصد وقواعد التخاطب.

التخاطب هو الأصل في الكلام . فإذا صح ذلك صح معه أيضا أن العلاقة التخاطبية هي علاقة أصلية ينبني عليها غيرها ولا تنبني على غيرها ؛ فإذا انطوى الكلام على علاقة لفظية ، فينبغي أن تكون تابعة للعلاقة التخاطبية ، ولا أدل على ذلك من أن اللفظ المخاطب به سوف يتحدد لا بالمدلول الموضوع له والمحفوظ في المعاجم ، وإنما بالقصد الذي يكون عند التخاطب . يقول طه عبد الرحمن : «ومن طريف ما اختص به اللسان العربي أن يجعل لـ«مدلول» اللفظ أسماء ثلاثة كلها تفيد لغة واصطلاحا مفهوم «القصد» وهي بالذات «المعنى» و«المراد» و«المقصود» ، مما ينهض دليلا على رسوخ الخاصية الخطابية في هذا اللسان» .(٢)

---

(1) Jon Arild Olsen: De l'analyse stylistique considérée comme explication intentionnelle. Romansk , n 16, 2002. p 669.

(٢) طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٨ ، ص٢١٥ .

وقد أشار الدرس التداولي إلى أن خاصية التخاطب تعين على فهم مقصد اللغة انطلاقا من مجموعة من المبادئ التي تضبط عمليّة التخاطب ، ويعتبر القصد جزءا من هذه المبادئ وموجها لها ؛ وهذه المبادئ هي : «مبدأ التعاون» المعروف بـ «الجانب التبليغي» ، والمبدأ الثاني ؛ «مبدأ التأدب» المعروف بـ «الجانب التهذيبي» ، والمبدأ الثالث ؛ «مبدأ القصد» ، والمبدأ الرابع ؛ «مبدأ الإفادة» .

والذي يهمنا في المستوى النظري لهذه المبادئ أن مبدأ التعاون Principle of co-operation يقتضي أن المتكلمين متعاونون في تسهيل عملية التكلم والتخاطب من أجل الوصول إلى قصد الكلام ؛ ويتفرع عن قاعدة التعاون أربعة مبادئ هي :

١- مبدأ الكم : Principle of quantity ويقتضي هذا المبدأ ؛ لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته ، ولا تتجاوز بإفادتك القدر المطلوب . والابتعاد عن الاستقصاء المفصل ، وتفادي الإطناب والاستطراد في الكلام أو التخاطب .

٢- مبدأ الكيف : Principle of quality ويقتضي هذا المبدأ ؛ لا تقل ما تعلم كذبه ، ولا تقل ما ليس لك عليه بينة . ويسمى هذا المبدأ أيضا بمبدإ الصدق .

٣- مبدأ الطريقة : Principle of manner وهي قواعد جهة الخبر وتقتضي ؛ تجنب إبهام التعبير ، وتجنب اللبس ، والإيجاز في الكلام ، وتجنب الإطناب الزائد ، ولأن يكون الكلام مرتبا .

٤- مبدأ المناسبة : Principle of relevance/ relation ويقتضي هذا المبدأ ؛ أن يكون الكلام مناسبا لسياق الحال ، فالكلام هو مراعاة مقتضى الحال ، أو مناسبة المقال للمقام .

وقد نصّ على مبدأ التعاون في اللّسانيات الحديثة الفيلسوف الأمريكي (بول غرايس (Paul Grice) ؛ بحيث ذكره أوّل مرّة في دروسه المعروفة «محاضرات في التخاطب» ، ثم ذكره في مقالته الثانية «المنطق

والتخاطب»[١] وهو يرى بأن الكلام سلوك ومقاصد تخضع لستراتيجيات يلزم أخذها بعين الاعتبار عند تأليف الكلام وإنجازه ، وصيغة هذا المبدأ هي «ليكن انتهاضك للتخاطب على الوجه الذي يقتضيه الغرض منه .»[٢]

وقد حاول غرايس من خلال هذا المبدأ أن يثير إشكالية القصد في التخاطب انطلاقا من تمييزه بين اختلاف المعنى في التخاطب الإنساني العادي ، والمعنى الدقيق المتعلق بشروط صدق الكلام . وفي إطار هذا التمييز حاول شرح الاختلاف الجوهري بين (ما يقال) و(ما يقصد) .

ما يقال : أو المنطوق ، وهو ما تعنيه الكلمات ظاهريا ويمكن فهمه وفق شروط صدق الكلام ؛ بمعنى فهم المعاني الواضحة والظاهرة من الكلام .

أما ما يقصد : فهو التأثير الذي يحاول المتكلم متعمدا إضفاءه على المتلقي من خلال إدراك هذا الأخير لهذا القصد ؛ بمعنى فهم المعاني الاستلزامية للكلام .

وفي ظل البحث عن طبيعة هذا التمييز يقترح غرايس وجود عقد بين المتخاطبين وجب مراعاته وهو «مبدأ التعاون» الذي يقتضي أن يتعاون المتخاطبون على الوصول إلى الغرض المطلوب من دخولهما في التخاطب .

وتبعا لمنظور غرايس ، الذي يفسر «القول» Saying تداوليا على أنه تنوع للمعنى ، أثارت هذه المقاربة لأهميتها التداولية جدلا كبيرا[٣] ، حيث يرى أغلب فلاسفة اللغة أن مفهوم «ما يقال» (المنطوق) ليس مفهوما «تداوليا» يتعلق

---

(1) H. Paul Grice: Logic and Conversation. [In: Syntax and Semantics, Vol. 3, Speech Acts, ed. by Peter Cole and Jerry L. Morgan. New York, 1975 , pp. 41-59.

(٢) طه عبدالرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي .ط.١ المركز الثقافي العربيّ ١٩٩٨، ص٢٤٣-٢٤٦ .

(3) Hancher ,M .(1979) "the classification of cooperative illocutionary acts", language in society, 8: 1 - 14 .

بما يقصده المتكلم أو بما يفهمه السامع ؛ بل هو خاصية تتصل بالكلام (في سياق معين) وهي خاصية تخضع لقواعد اللغة .

وإلى جانب مبدأ التعاون ومبادئ أخرى ، هناك مبدأ القصد ؛ ومقتضاه «أنه لا كلام إلا مع وجود القصد» ، وصيغته هي : «الأصل في الكلام القصد» .(١) وقد تناول هذا المبدأ فلاسفة اللغة والمناطقة والأصوليون واعتبروه بأنه محدد عند المتكلم وثابت لا يتغير ، وهو يتّخذ من الوسائل الكلاميّة والمقاميّة ما يعين السامع على إدراك ما يريد ، ولكن مراتب السامعين تتفاوت في إدراك مقصود المتكلمين تبعا لتفاوت قدراتهم العقلية واللغوية والثقافية . وأن القصد قد يلتبس على بعض أهل اللغة إذا وقف عند المعنى الأصلي للألفاظ دون إدراك للمعنى الاستعمالي . ويصنف المعنى صنفين أساسين هما : «المعنى الخاص بالألفاظ» ، و«المعنى الخاص بالعبارة» بوصفها مركبات أو سياقات ذات معنى .(٢)

ويلاحظ من خلال الدور النظري الذي يميز الدراسات المقصدية ، بأن هناك بعدا منهجيا تقوم به ؛ وهو تأويل منطوق النص وملفوظه باعتباره صادرا عن شخص قد لا يصرح عن مقاصده إلا قليلا ، وعلى المحلل في هذا المجال ، أن يبحث عن هذه المقاصد في جميع الكلام الذي تلفظ به المتكلم ، ثم البحث في مختلف الظروف التي أسهمت في صدور هذا الكلام . كما تقول آن روبول : «إنه لمن تحصيل الحاصل أن نقول إن مفهوم الحالة الذهنية ، أو بمعنى أدق ، القصد ، يشكل محور إنتاج وتأويل الملفوظات والخطابات» .(٣)

وفي هذا المجال نجد نظرية القصد في بعدها التداولي لتحليل الخطاب تعتمد على نوعين من القصود :(٤)

---

(١) طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص ١٠٣ .

(٢) عزمي إسلام : مفهوم المعنى دراسة تحليلية ، ص ٢٦ .

(٣) A.Reboul, J.Moeschler (1998) ; la pragmatique de discours, Paris, Armand Colin, P 156.

(4) A.Reboul, J.Moeschler, OP.cit, P.152.

- القصد الإخباري ، الذي يكمن في رغبة المتكلم في إظهار مجموع ما يضطلع عليه للمخاطب .
- القصد التبليغي ، وهو أن يعلن المتكلم صدقه بحقيقة قصده الإخباري .
وقد صاغ طه عبد الرحمن في إطار تصوره لمقتضيات هذين القصدين قاعدة سماها بـ«قاعدة القصد» التي استقرأها من التراث العربي الإسلامي وتصورها في الشكل الآتي :[1]
أ . قاعدة القصد :
- لتتفقد قصدك في كل قول تلقي به إلى الغير .
ب- قاعدة الصدق :
- لتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك .
ج- قاعدة الإخلاص :
- لتكن في توددك للغير متجردا عن أغراضك .
ويتفرع عن قاعدة القصد مستويين أساسين وهما :
أ- وصل المستوى التبليغي بالمستوى التهذيبي للمخاطبة .
ب- إمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة للقول .[2]
وقد فصّل طه عبد الرحمن في هذين المستويين المتفرعين عن (قاعدة القصد) فقال : «أما الأمر الأول ، الذي هو الوصل بين المستويين : التبليغي والتهذيبي ، فإن المتكلم متى تَبيّن حقيقة قصده من قوله ، أثمر عنده هذا التَبيّن ، نتيجتين ، تقوم إحداهما في تعيّن وظيفته العملية أو قل تحدد مسؤوليته الأخلاقية ، وتقوم النتيجة الثانية في صيانة قوله عن اللغو بجعله يعمل عمله في إفادة المخاطب المعني والمقصود منه . وواضح أن النتيجة الأولى متعلقة

---

(١) طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ١٩٩٨ ، ص ٢٥٠ .

(٢) طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ٢٥٠ .

بالجانب التهذيبي ، والنتيجة الثانية متعلقة بالجانب التبليغي ، فإذن يكون تفقد القصد جامعا لهما جمعا . أما الأمر الثاني ، والذي هو إمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة ، فإذا كان التعويل على القصد ، جاز أن يتفاوت مقصود القول عن مضمونه ، فلا يتسارع إلى فهم المخاطب ، فيحتاج المخاطب إلى الدخول في العمل وتحمل مسؤولية المراد من القول ، كما تحمله المتكلم في تفقده لقصده ، نظرا لأن المتكلم يكون قد بلغه إليه بطريق التلميح لا بطريق التصريح ، فيكون المخاطب مطالَبا بتعقبه بمعونة القرائن المقالية والمقامية التي تتعلق بهذا القول ، من غير أن يحصل له اليقين بأنه عين مقصود المتكلم ، ولا يأمن رد المتكلم له» .(١)

ومادامت اللغة مجالا تنكشف فيه القصدية بأجلى مظاهرها ، وما دامت الحجة لا تفارق اللغة في خطابها فإنها تنطوي على أقوى مظهر للقصدية ، ولا عجب إن وجد اللفظ العربي «حجّ» يفيد لغة «قصد» فتكون كل حُجة (بضم الحاء) بمثابة حَجة (بفتح الحاء) أي تكون قصدا . ولما كانت القصدية هي التي تسند للقول قيمة الفعل ، اتضح أن الوصف الفعلي ممثل بأجلى مظاهره في الحجة الموجهة .(٢)

ومن هنا نجد بأن هناك قواعد منهجية يمكن استثمارها في فهم حجة الخطاب الشرعي من خلال مبادئ التخاطب كما نص عليها الدرس التداولي . وأن هذا الفهم لا يمكن عزله عن أوضاع اللغة واستعمالاتها الخارجية . وأن التخاطب باعتباره تطويرا للتواصل والإبلاغ يمثل وسيلة لتفسير عدد من القضايا اللغوية بشكل جيد ؛ لكونه يتعامل مع الخطاب في سياقه الفعلي والإنجازي .

---

(١) نفسه ، ص ٢٥١ .

(٢) اللسان والميزان ٢٥٩ .

٢. أغراض الكلام وتوجيه المعاني

هناك من يرى بأن المقاصد هي المعاني وهو ما تداوله علماء العربية، «فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى هو المقصود»[(١)] . وإذا كان القصد بمفهوم المعنى فإنه سيكون سليل اللغة، «إن جعلت عليه دليلا»[(٢)] . أي أن المعاني هي مقصد اللغة؛ وبالتالي يمكن للمقاصد أن تظهر في أي من مستويات اللغة وفي أي من مقاماتها، ويكون لها أثر في توجيه المعاني عن طريق أغراض الكلام ومقاماته التي تختلف باختلاف مقتضيات الأحوال؛ وهو ما أشار إليه الدسوقي في حاشيته: «مقامات الكلام: الأمور المقتضية لاعتبار خصوصية ما في الكلام، وإذا اختلفت المقامات لزم اختلاف مقتضيات الأحوال؛ لأن اختلاف الأسباب في الاقتضاء يوجب اختلاف المسببات[(٣)] .

فتحديد عناصر المقام المتدخّلة في إنتاج لغة النص وبناء قصده الدلالي عند التداوليين لم يخرج عن العناصر التسعة التي حدّدها ديتر فوندرلخ (Dieter Wunderlich) باعتبارها العناصر الأساسية المكوّنة لما يسمّيه بـ«المقام التلفّظي النموذجي»، وهي: المخاطِب، والمخاطَب، وزمن التلفّظ، ومكانه، وخصائص الملفوظ الصوتية، والنحوية، ودلالية التلفّظ، والمسلّمات المسبقة (معارف المتخاطبين وقدراتهما وعلاقتهما الاجتماعية)، ومقصد المخاطِب التواصلي، والتعامل الذي يساهم التلفّظ في بنائه[(٤)] .

ويتصل القصد بمقامات الكلام، لكونه يمثل المعنى الذي تقتضيه هذه المقامات، كما يؤدي دورا أساسا في الملائمة بين نوع الحديث وملابساته ونوع

(١) المرجع نفسه .

(٢) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص١٩٥ .

(٣) حاشية الدسوقي ١/١٢٥ .

(4) Rainer Warning: pour une pragmatique du discours fictionnel. In: Poétique, n°39, sep. 1979. P322.

اللفظ ، وهي جملة الظروف الحافة بالنص ؛ فللجِدّ موضع وشكل ، وللهزل موضع وشكل .[1]

يقول تمام حسان : «فالذي أقصده بالمقام ليس إطارا ولا قالبا ؛ وإنما هو جملة الموقف المتحرك الاجتماعي الذي يعتبر المتكلم جزءا منه ، كما يعتبر السامع والكلام نفسه ، وغير ذلك مما له اتصال بالتكلم ، وذلك أمر يتخطى مجرد التفكير في موقف نموذجي ليشمل كل جوانب عملية الاتصال من الإنسان ، والمجتمع ، والتاريخ . . والغايات ، والمقاصد .[2]»

وفي هذا المجال اعتنى النحاة إلى حد ما بالقصد على أنه المعنى الذي يتصل بالمقام وتتشكل فيه العناصر اللغوية ، مشيرين بذلك إلى تأثير دلالة سياق النص اللغوي وسياق الموقف الملابس له على العناصر النحوية ؛ من حيث الذكر ، والحذف ، والتقديم والتأخير ، والتعريف ، والتنكير ، وغير ذلك ، مما درسه ما يعرف بعلم المعاني إذ يدرس أحوال الإسناد الخبري ، وأحوال المسند إليه ، وأحوال المسند ، وأحوال متعلقات الفعل[3] .

كما كانت عناصر اللغويات الخارجية أو البعد الخارجي في التحليل النحوي حاضرة في كتب شراح الشواهد النحوية بكثافة ، ونخص بالذكر (خزانة الأدب) للبغدادي و(شرح شواهد المغني) للبغدادي والسيوطي . فمعنى البيت وإعرابه أحيانا لا يستقيم إلا بإرجاعه إلى سياقه ومراعاة ظروف مقامه .

وفي اعتراف اللغويين العرب بفكرة «المقام» وأهميته في تحديد «القصد» من الكلام ، يكونون متقدمين ألف سنة تقريبا على زمانهم ، لأن الاعتراف بفكرتي «المقام» و«المقال» باعتبارهما أساسين متميزين من أسس تحليل المعنى . ويعتبران

---

(١) يرجع إلى : التفكير البلاغي عند العرب ، لحمادي صمود ص ٣٠٢ ، وعلم الأسلوب ، لصلاح فضل ص١٨٠ .

(٢) يرجع إلى : الأصول ، لتمام حسان ص٣٣٣ ، ونظرية النحو العربي ، لنهاد الموسى ص ٨٤-٨٥ .

(٣) يرجع إلى : النحو والدلالة ص١١٣ .

في الوقت الحاضر من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة[1] .

وقد أدرك كثير من اللغويين في دراساتهم للمقام أن بيان الحجة في اللغة ، يحتاج إلى معالجة أمرين أساسين لهما علاقة بالمعاني ومقاصد الكلام وهما :

أ. التوتر الحاصل بين الألفاظ ومقاصدها:

لما كانت اللغة طرفا في وجود جرد عام من الألفاظ المتداولة ، والتي يقصد منها خدمة الجماعة التي تتحدث بها ، كان هناك طرف آخر قد يختلف مع ألفاظها وهي فنون التعبير التي يستعملها المتكلم بطريقة شخصية وذاتية ؛ الأمر الذي قد يحدث توترا بين قصد الفرد الذي يتكلم تلك اللغة ، وبين ألفاظ اللغة ومقاصدها العامة . ولا يُزال هذا التوتر إلا حينما يتعرّف القارئ والسامع على مراد المتكلم ، وبالتالي يكون قد توصل إلى فهم لغته عبر المعاني وغرض الكلام . فتكون المفردات المجردة عن القصد مجرد لغو ، وتبعا لذلك تظهر القيمة النفسية للغة في فعل القصد[2] .

فمثلا عندما أقول :

- «أظن أنك ستفوز هذا العام» .
- «أرجو أن تفوز هذا العام» .
- «آمل أن تفوز هذا العام» .

فهذه الجمل وردت في أنماط تداولية متباينة قد يستعملها المتكلم إما بغرض (الظن ، الرجاء ، الأمل) لكن مضمونها القصدي وغرضها الكلامي واحد وهو (الفوز هذا العام) . فيكون هناك لغة مجردة قد عبرت عن المقصود

---

(١) يرجع على : اللغة العربية معناها ومبناها ، لتمام حسان ص٣٣٧ .

(٢) عز العرب لحكيم بناني ، الظاهراتية وفلسفة اللغة تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠٠٣ ، ص٢٨ .

بألفاظ قد تختلف في استعمالها القضوي بحسب قصد المتكلم وإرادته من الكلام . وهذا يشبه ما يعرف في نظرية أفعال الكلام المحتوى القضوي ، والقوة الإنجازية المتضمنة في الفعل .[1]

ويقتضي تحديد مجال التوتر بين الألفاظ والمقاصد في مجالها التداولي تحديد «صفة الفعل» الذي لايطلق على أي شيء كان إلا بعد التأكد من قصد الفاعل ؛ أي لا وجود لفعل مالم يصحبه قصد ، وبحسب هذا يكون الخطاب نوعا من الفعل ؛ لأنه مقصود غالبا . «فلا وجود لأي تواصل عن طريق العلامات دون وجود قصدية وراء فعل التواصل»[2] ، وغاية قصد المرسل هي إفهام المرسل إليه ، ويشترط في هذا المرسل للتعبير عن قصده أن يمتلك ناصية اللغة في جميع مستوياتها خاصة الجانب الدلالي ، فيدرك العلاقة بين كل دال ومدلوله ، وكذلك معرفته بقواعد تركيبها وسياقات استعمالها ؛ أي عالما بمواضعات إنتاج خطاب ما بهذه اللغة .[3]

ولذلك كان دور القصد عند القدماء هو العمل على إزالة كل أسباب التوتر واللبس التي قد تكون بين الألفاظ ومقاصدها . وكل ذلك من أجل حفظ وسلامة النص القرآني من اللحن ؛ والعمل على ضبط قراءته ، والتقرب من فهمه ، والتفاعل مع معانيه ومقاصده بشتى العلوم والمعارف ، لأنه هو واقعهم الذي ينظِّم شؤون حياتهم ، «ومن ثم نستطيع تفسير نشأة الحركة العقلية العربية كلها بأنها كانت نتيجة نزول القرآن الكريم ؛ فهي كلها من نحو ، وصرف ،

---

(١) يرجع إلى جون سورل : العقل مدخل موجز ، لميشال حنا متياس ، مجلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ٢٠٠٧ ، ص١٣٥-١٣٦ .

(٢) عبد الهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٤ ، ص١٨٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ص١٨٣ .

وبلاغة ، وتفسير ، وفقه ، وأصول ، وكلام تسعى إلى هدف واحد هو فهم النص القرآني»(١) .

ب. بناء العقد اللغوي التبليغي:

يعتبر العقد اللغوي قاسما مشتركا بين الألفاظ ومدلولاتها وفق قوانين التأليف ، وهي قوانين تركيبية محضة ، ثم قوانين التأويل التي تعين على فهم مناسبة التخاطب . والعقد اللغوي هو إجراء معترف به من قبل جميع أطراف التخاطب ، وهو شرط أساس لتحقيق التفاهم والإفهام بينهم ، ليتمكنوا من التفاعل عن طريق بناء المعنى ، وهو الهدف الأسمى من أي فعل تبليغي تواصلي .

وقد استخدم مفهوم العقد اللغوي من قبل عدد من اللسانيين أمثال إميل بنفنيست Émile Benveniste(٢) في تأسيسه لما سماه بالقطبية الموجودة بين «أنا» و«أنت» التي يتأسس عليها كل نشاط خطابي ، وكذلك الشكلاني الروسي مخائيل باختين Mikhaïl Bakhtine(٣) في تنظيره للتخاطبية ، التي يصفها بأنها تبنى على «ما قيل سابقا في الكلام» . ويتجلى دور هذا المفهوم في المجال التداولي في تحديده للقصد في الأفعال اللغوية التبليغية .

وقد فصّل اللساني الفرنسي باتريك شارودو Patrick Charaudeau الكلام في تحديد ماهية العقد باعتباره أحد «العوائق المقامية» Contraintes situtionnelles» في إدراك القصد من الخطاب عامة ، وذلك من خلال كتابه

---

(١) دروس في كتب النحو : د .عبده الراجحي ، دار النهضة العربية - بيروت ، ١٩٧٥م ، ص ١٠ .

(2) Benviniste (E), "l'appareil formel de l'énonciation", Langages, 17, pp112-118.

(3) BAKHTINE (M), Esthétique de la créa tion verbale Préface Tzvetan TODOROV traduit du russe par Alfreda Aucoutu- rier Paris Gallimard 1984.

«تحليل الخطاب الإعلامي»[1] ، والذي تحدث فيه عن عدد من الإشكالات التي تعيق تحقيق القصد في التبليغ ؛ مستعينا بالأدوات السيميولسانية لتحليل الخطاب ، واكتشاف آليات بناء المعنى الاجتماعي بملاحظة الظواهر اللغوية ، ثم رصد الكيفية التي يتم بها الحوار بين المتخاطبين ، ثم طبيعة التأثير والتأثر الجارية بينهم ، وقدرة بعضهم على إقناع الآخر ، وكيف يمكن إسداء قيمة معينة للفعل التواصلي .

وقد اعتمد شارودو ما سماه باستراتيجية الاستهواء Captation التي تهدف إلى إغراء الطرف المشارك في التبادل التواصلي وإقناعه بحيث ينتهي الأمر به إلى الدخول في عالم التفكير الذي يرتكز عليه عمل التواصل ، فيتبنى ما يتضمنه من قصدية وقيم وانفعالات . ولهذا الغرض يمكن للمتكلم الذي يستهويه الخطاب أن يختار نمطين من المواقف :

أ- موقف سجالي يحمله على أن يجعل من بعض القيم التي يدافع عنها الطرف الآخر موضوع نظر .

ب- موقف تهويلي يحمل المتكلم على توخي نشاط خطابي يتكون من قياسات وتشابيه واستعارات وغيرها . ويعتمد على معتقدات أكثر مما يعتمد على معارف ليجبر الآخر على الشعور ببعض الانفعالات .[2]

والغرض من كل ذلك امتلاك القدرة على إعطاء معنى وقيمة للفعل التبليغي من أجل الوصول إلى درجة عالية من الإفهام .

٣- الأغراض التخاطبية وتوليد المعاني

من سمات المنهج التخاطبي الوقوف على المعايير التي تضبط تولد المعنى

---

(1) P. Charaudeau, Le discours d'information médiatique, construction du miroir social, Nathan, Paris.

(٢) يرجع إلى : معجم تحليل الخطاب ، لشارودو ، ص٩٥ .

من الدلالات انطلاقا من موضوع الخطاب الذي هو سلوك الإنسان من : اعتقاد ، وقول ، وفعل . فالحكم التكليفي في قوله تعالى : ﴿أَقِيمُوا الصَّلاة﴾[1] تعلَّق بفعل المكلف ، وهو إقامة الصلاة فأوجب أداءه بخطاب صريح ولكن ربطه بغرض مقولي يقتضي البيان والتفصيل بقرائن مختلفة . وقد وقف الأصوليون على هذه السمات انطلاقا من نظرتهم إلى نصوص القرآن والسنة ، وطرق التعامل معها على أنها نص واحد مترابط الأجزاء ، وأن تفسيره لا ينبغي أن يكون بمعزل عن بقية النصوص التي تتناول الموضوع في ذاته أو في علاقة مع غيره ، بل كانت القرائن المختلفة ومنها اللغوية وسيلة إلى إدراكه وفهم معانيه . فكانت «حجة الشرع في الدلالات إذا مشتقة من أوضاع اللغة وأساليبها في البلاغة والبيان والعرف الاستعمالي لأهلها في التخاطب والفهم»[2] .

وقد حاول الأصوليون في منهجهم لدراسة أغراض الكلمات ، سواء تعلقت بالوجوب أو النهي أو الإباحة من حيث وضوحها وخفاؤها ؛ فركزوا على مستويات مقامية حصروها بالاعتماد على معايير : كمعيار القصدية والإضمار والإفادة وغيرها ، وذلك في إطار ضبط مرجع دلالة الألفاظ على معانيها . وقد تميزت دراسة الأصوليين لهذه المستويات المقامية والمرجعية في طرق دلالة الألفاظ على الأحكام بمنهجية استدلالية واضحة من خلال التأمل في النص الشرعي ظاهرا وباطنا . وقد انتهى تأملهم إلى توافقهم على كثير من مسميات المقامات الدلالية مع اختلاف قليل وذلك : «حسب المنهج الذي رسمه لنفسه كل من الفريقين (الحنفية والمتكلمين) والنظرة التي نظر بها إلى اللفظ ، وكيفية دلالته على المعنى المراد»[3] .

فكان معيار القصدية صفة موجهة للغرض المقولي الاستدلالي ؛ وذلك أن

---

(١) البقرة : الآية ٤٣ .

(٢) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ، ص . ٣٣٩ .

(٣) تفسير النصوص ، ص ٦١٨ .

اللفظ من حيث صيغته يحتمل في دلالته على معناه القصدي دلالتين :

ا - إذا كان المعنى المستفاد من الصورة الظاهرة للخطاب كان قصدا أوليا ؛ وقد سمى الأصوليون هذا النوع بدلالة العبارة .

ب - إذا كان القصد يفهم من قرائن لغوية ثابتة في الخطاب غير مقصودة من صاحب القول سميت بدلالة الإشارة ؛ بحيث إن : «الدلالة التي تثبت بنفس اللفظ إما أن تكون مقصودة منه فهو مسوق لها أو غير مقصودة ، فإن كانت مقصودة فهي العبارة وتسمى عبارة النص وإن كانت غير مقصودة فهي الإشارة وتسمى (إشارة النص)[1] .

فالعبارة والإشارة ترتبطان بالفهم الذي له علاقة بإدراك المقصود من الكلام المسوق ، الذي على المخاطب أن يدرك مقصوده عن طريق معرفة معانيه الموجهة من عباراته المتبادرة أو من قرائن لغوية تعين على إفادة الغرض المقولي من وضع الخطاب . ولاشك أن هناك أبوابا لغوية كالعطف والاستثناء والشرط ومعاني حروفها لها دور في تحصيل العبارة والإشارة ، وكلما غمض المعنى احتيج إلى ضابط استدلالي لغوي يزيل خفاءه . وقد قرر هذه الحقيقة البزدوي عند كلامه عن الاستدلال بالإشارة : «هو العمل بما ثبت بنظمه لغة ، ولكنه غير مقصود ولا سيق له النص ، وليس بظاهر من كل وجه»[2] .

وطريق الاستدلال في العبارة والإشارة تعتمد النظر في معاني الألفاظ من غير زيادة ولا نقصان : «والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله ، لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان ، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز»[3] . ونمثل لهذا الدور التخاطبي في دلالتي العبارة والإشارة بالأمثلة التطبيقية الآتية :

---

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ، ص ١٢٧ .

(٢) كشف الأسرار ٦٨/١ .

(٣) أصول السرخسي ٢٣٦/١ .

المثال (١):

- ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[١] .

فمقصود النص بعبارته ، أي دلالته الصريحة المقصودة من سياقه : (مجموعة من الأفعال المباحة كالأكل والشرب والاستمتاع بالزوجات في جميع الليل من ليالي رمضان إلى طلوع الفجر) . فحينما ننظر في مقصود النص نجد أن حرف المعنى (حتى) حاضر في الإشارة إلى الغاية التي تمتد في زمن الليل إلى وقت هي نهاية الظرف أي آخر أجزاء الليل . وهذه الغاية المتضمنة في معنى الحرف (حتى) هي بداية الإمساك . أما المعنى غير المقصود بدلالة الإشارة ، وهو جواز الاتصال والمباشرة الزوجية في جميع أجزاء الليل فقد يطلع عليه الفجر وهو جنب فيكون الاغتسال بعد طلوع الفجر الذي حددت غايته في عبارة النص .

المثال(٢):

- ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ، وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[٢] .

فالمقصود من عبارة النص في المثال : أن نفقة الوالدات من رزق ، وكسوة ، واجبة على الآباء وهو متبادر من معنى الحرف (على) المفيد لمعنى الوجوب .

ودل بإشارته على أن نسب الولد إلى أبيه دون أمه في الآية : ﴿وعلى المولود

---

(١) البقرة : الآية ١٨٦ .

(٢) البقرة : الآية ٢٣٣ .

له﴾ حيث وضح فيها دور معنى الحرف (اللام) الذي يفيد معنى الاختصاص في الآية، أي الاختصاص بالنسب. فيكون قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له﴾ دالا بالإشارة على أن الأب هو المختص بنسبة الولد إليه[1]. وبذلك كانت إضافة الولد إلى والده واضحة في معنى الحرف الذي يعين الاختصاص بها في حرف (اللام).

فمدار التحديد بين العبارة والإشارة في جملة واحدة بدأت بحرف المعنى (على) الذي حدد عبارتها، وختمت بمعنى (اللام) الذي حدد إشارتها. أما معرفة الأحكام التي أخذت من الإشارة، فإنها تحتاج إلى نظر واستدلال في الوقوف عند الروابط والقرائن اللغوية التي تخصص العبارة من الإشارة، يقول السرخسي: «الإشارة من العبارة بمنزلة (الكناية والتعريض) من (التصريح) أو بمنزلة (المشكل) من (الواضح)»[2]. أي أن معيار القصدية الذي عبر عنه المتكلمون بالمنطوق الصريح (العبارة) والمنطوق غير الصريح (الإشارة) مستلزم لمعرفة دلالة اللفظ والإحاطة بالمعنى المتبادر من السياق، سواء كان منطوقا صريحا أم غير صريح. ولذلك فإن المخاطب سيحتاج في فهم الخطاب الأصولي إلى إدراك البنية الأساس الأولى التي تشتق منها الدلالات الأخرى، فتكون بذلك «دلالة العبارة هي البنية الأساس المقصودة أصلا في الخطاب. فهي المقصود التبعي متى فارق هذا المقصود المعنى الظاهر مفارقة جزئية أو كلية[3]. كما نجد للقرائن اللغوية التي يحملها معنى الحرف في البنية الدلالية الأساس (العبارة) حضورا مؤسسا لأجزائها، كما يمثل من جهة أخرى محل استدلال وتأمل في الدلالة غير العبارية المتفرعة عنها (كدلالة الإشارة) و(دلالة الدلالة) و(دلالة الاقتضاء).

---

(١) يرجع إلى أصول البزدوي ٦٩/١، أصول السرخسي ٢٣٦/١.

(٢) أصول السرخسي ٢٣٦/١.

(٣) يرجع إلى اللسان والميزان، ص. ١٠٤.

وقد حاول الباحثون في المنطق الاستدلالي والحجاجي[1] أن يفصلوا الكلام في المعايير التي يضبط بها تولد المعنى في الدلالات غير العبارية من الدلالات العبارية ؛ كمعيار «توسط الدليل» الذي يسميه الأصوليون باسم «العلة» التي هي مناط الحكم ، حيث يعمل هذا المعيار على تقسيم لوازم المقصود المعياري أصلا كان أو تبعيا إلى لوازم مباشرة ، وهي التي تحتاج إلى توسط استدلالي ولا تحتاج إلى علة . وأما اللوازم غير المباشرة فهي التي تحتاج إلى التوسط الاستدلالي . فبالنسبة للجزء الأول أطلق عليه أيضا المعيار القصدي . أما الجزء الثاني وهو اللوازم غير المباشرة ، فيمكن أن يطلق عليه معيار الإضمار ، حيث إن صيغته تستلزم دلالة متقدمة سماها الأصوليون بدلالة الاقتضاء ، وهي دلالة القول على معنى يلزم أن يفترض لكي تصح عبارته من الناحية الشرعية أو من الناحية العقلية .

ثم هناك معيار الإفادة : وهو الذي عبر عنه الأصوليون بدليل الخطاب وهو المتعلق بالمسكوت عنه في الكلام ، فهو يفهم عن طريق الموافقة والمخالفة .

ومعيار التوسيع : أو كما يسمى عند الأصوليين بفحوى الخطاب . وقد سماه بعضهم ، بفائدة التأكيد وتوسيع الكلام[2] ، وهو ما يتعلق بما يتجاوز المنطوق إلى ما هو أولى منه بالحكم ، ويدخل ضمنه «دلالة الدلالة» التي هي لزوم المعنى بطريق أولي عن المقصود العباري .

فجاء مضمون الخطاب في الدرس الأصولي مستوعبا : العقائد ، والأخلاق ، واللغة ، والتشريعات العملية الضابطة لتصرفات المكلف بامتثال مقتضى الخطاب ، وهي متداخلة ، يكمل بعضها بعضاً . واستنبطوا من ذلك قواعد عامة لمقاصد الحكم التشريعي بأنه : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين : اقتضاءً ، أو

---

(١) يرجع إلى ما كتبه طه عبد الرحمان في «اللسان والميزان» ص . ١٠٤ وما بعدها وما كتبه حمو النقاري في «المنهجية الأصولية» ، ص . ١٣٠-١٣١ .

(٢) أصول السرخسي ، ١٩٦/١ .

تخـيـيراً ، أو وضـعـاً . وأن الأوّل وهو الحكم التكليـفي شـامل للوجـوب والنـهي وغيرهما مما هو مقدور للمكلف . أما الحكم الوضعي فهو : الخطاب الذي يقتضي وضع أمـور ترتبط بأخـرى ، على أنهـا سـبب أو شرط أو مـانع[1] ، فـدرسـوا بذلك العـلامـات التخـاطبيـة التي تميز دلالات الحكم التكليفي من أجل تقريبها من الأفهام .

(١) يرجع إلى : مباحث الحكم عند الأصوليين ، محمـد سـلام مدكور ، ص١٦ ، ٥٥ ، ٦٠ ، دار النهضة العـربيـة ، مـصر ، والمدخل إلى علم أصـول الفـقـه : مـعروف الدواليـبي ، ص٤١٣ ، ط٥ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٣٨٥هـ = ١٩٦٥م .

المبحث الثالث:
القصد بين مجالي التقريب والاستعمال التداوليين

يفيد مصطلح (المجال التداولي) في تحديد مجال التواصل ، والتفاعل مع كل ما كان نطاقا مكانيا وزمانيا في الممارسة التراثية ؛ أي محل التواصل ، والتفاعل بين صانعي التراث[1] . فهو جانب منهجي في التداوليات يفيد في التكامل المعرفي في قصده اللغوي ، باعتباره مجموع آليات التواصل والتفاعل ، فهو بمنزلة الدعامة الأساسية التي استندت إليها النظرة التكاملية للمعرفة في مسألة الاستعمال ؛ كما يقول طه عبد الرحمن : «فاستعمال اللغة إذن أن تكون مبيّنة ، واستعمال العقيدة أن تكون راسخة ، واستعمال المعرفة أن تكون نافعة»[2] فـ«البيان» و«الرسوخ» و«النفع» من المصطلحات التكاملية بين عدد من الحقول المقصدية التي يخدم بعضها بعضا وهي(اللغة والعقيدة والمعرفة) .

وتأتي أهمية (المجال التداولي) بالنسبة لمقاصد اللغة ، من كونه أكثر التصاقا بالنص القرآني وبمعطياته العقدية ؛ لأن فهم السياق القرآني يقتضي الاهتمام بالأسباب اللغوية التي لايخفى دورها في التبليغ والإعراب عن المقاصد[3] . فمقام التواصل والتفاعل في الخطاب ، يقتضي وجود مقصد مشترك بين أصول ثلاثة وهي : (العقيدة واللغة والمعرفة) ، ويتضمن مجال هذه الأصول قواعد تداولية تتفرع على مبدإ عام يقضي بأفضلية العقيدة الإسلامية ، وأفضلية اللغة العربية ، وأفضلية المعرفة الإسلامية والعربية .

وبناء على هذا الاعتبار نجد هذه الأصول مقسّمة في تقريبها التداولي إلى مجالات ثلاثة ؛ المجال التفضيلي ، والمجال التوصيلي ، والمجال التكميلي . والأهم

---

(١) تجديد المنهج ، ص . ٢٤٤ .

(٢) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج ، ٢٤٨ .

(٣) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج ،٢٤٥ .

في مراعاة مقاصد هذه المجالات أن كل مجال يختص بوظيفة من الوظائف الثلاث التي يكمّل بعضها بعضا ؛ وقد عبر عنها طه عبد الرحمن بوظيفة الإنهاض ، ووظيفة الإنتاج ، ووظيفة التوجيه . وأن الإخلال بهذه المجالات التداولية ، تتولد منه آفات متنوعة ، أشدها ضررا على مجال التداول ؛ تعطل الوظائف الثلاث للأصل العقدي ، الذي سينتج عنه «الجحود» ، وتعطل الوظائف الثلاث للأصل اللغوي ، وسينتج عنه «الخمود» وتعطل الوظائف الثلاث للأصل المعرفي ، وسينتج عنه «الجمود» .[1]

ومن هذا المنظور حرص القدماء على مسألة التفاعل والتواصل في مجال تداول العلوم العقدية والمعرفية واللغوية من أجل فهم مقاصد الخطاب الشرعي ، كما حرصوا على ضبط وظائفها وقواعدها التداولية ، وكانت دراساتهم المستفيضة للمباحث اللغوية في العلوم الشرعية ، من باب تأكيد حرصهم على طرق الإنهاض والإنتاج والتوجيه ، التي تعين المتخصص في العلوم الشرعية على ضبط مبادئ العلوم اللغوية والوقوف على استثمار مجالاتها المعرفية . ومن أجل ذلك ربطوا مجال التداول للعلوم اللغوية والعلوم الأخرى بالتطبيق والنظر ، كما أشار الغزالي إلى ذلك بقوله : «إن أعظم علوم الاجتهاد تشتمل على ثلاثة فنون : الحديث ، واللغة ، وأصول الفقه»[2] .

وقد قرر الشاطبي أهمية المعرفة اللغوية في هذه العلوم بأنه لا غنى لمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب[3] . وهي دعوة إلى الاستفادة من معطيات المجال التداولي في فهم العلاقة المقصدية بين الأصول السابقة (العقيدة ، واللغة ، والمعرفة) بحسب الأمور الآتية :

---

(١) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص٢٦٠ .

(٢) أبو حامد الغزالي : المستصفى في علم الأصول ، ٢ /٣٥٣ .

(٣) الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، ٤ /١١٤-١١٨ ، ٤ / ٦٢ .

أ- تعميق النظر في الأغراض التي تطرق إليها الفكر اللغوي الأصولي ، وعلوم التفسير والحديث من أغراض لا تبتعد عن اهتمامات الدراسات التداولية الحديثة ، وذلك في دراسة الخطاب وقواعده . كما يمكن الاستفادة قي هذا المجال من دراسة القرائن والمواقف الكلامية المتعلقة بظروف النص ، وملابساته من حيث الورود والدلالة ، وأسباب النزول ، لما في ذلك من الكشف عن المعنى المقصود ، وتدقيق مجاله الاصطلاحي في الوضع والاستعمال اللغوي ، وما يرتبط به من تعلق معنوي في موضوع الحقيقة والمجاز ، والاشتراك والتضمين ، وغيرها من المواضيع التي تفسر اهتمام الأبحاث الشرعية بالألفاظ اللغوية في شيوع تداولها في بيئات لغوية متعددة ، وفي سياقات محددة .

ب- الوقوف على أنواع الدلالات وما يتصل بها من مقال ومقام ، والتمييز بين مايشكل منها المحتوى القضوي ، ومايشكل القصد الظاهر في الخطاب .

ج- دراسة «المعنى» ، وأهميته في السياق بشقيه اللفظي والاحتمالي ، أي المقالي والمقامي . وكلها أغراض مقصدية تفيد في تحديد العلاقات بين أطراف الخطاب أي بين (المشرّع) و(المكلّف) ، وتركز على الألفاظ باعتبارها الوسيلة المقصدية إلى معرفة مراد المتكلم .

ويمكن اعتبار هذا النوع من التطبيق والنظر في مقاصد الخطاب وتقريب مجالاته بـ«الاستثمار» في فهم الخطاب . وقد وصفه الغزالي بقوله : «اعلم أنك إذا فهمت نظر الأصول في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة . فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلة وأقسامها ، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام ، فإن الأحكام ثمرات ، وكل ثمرة فلها صفات وحقيقة في نفسها ، ولها ثمرة ومستثمر ، وطريق في الاستثمار . والثمرة : هي الأحكام ، أعني الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة ، والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها . والمستثمر :

هو الأدلة : وهي ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقط ، والطرق الاستثمار : هي وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة ، إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواها ومفهومها ، وباقتضائها وضرورتها أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها . والمستثمر : هو المجتهد»[1] .

فإذا كان المجتهد هو (المستثمر) للأدلة الشرعية بالمنقول والمعقول ، وبآليات (استثمارية) استدلالية لمعرفة وجوه دلالة الأدلة على مقتضياتها ومقاصدها ، فإن عمليات الفهم وتقرير الأحكام لابد أن تستند إلى التطبيق والنظر في فهم معطيات الخطاب ومعرفة نسقه ودلالاته الخاصة . ونجد في هذا المجال مقاصد اللغة من العلوم المستثمرة في الخطاب الشرعي ، التي ينبغي أن تعطاها الأولية ضمن علوم الآلة الأخرى ، كأصول الدين ، وعلم الحديث ، من أجل استثمار ما يلائم العلوم الشرعية وبحسب ما اشتدت إليه حاجة المجتهد في فهم الخطاب القرآني ، كمعاني الحروف ودلالات الألفاظ ، وغيرها من القضايا اللغوية التي تتصل بتحليل الخطاب وفهم مقاصده الشرعية .

وبناء على ذلك ، سيجد المتتبِّع لمباحث المجال التداولي للفكر المقاصدي في التراث الإسلاميٍّ ، بأن مقاصد الشريعة ليستْ عِلمًا مستقلاً عن مقاصد اللغة ؛ بل هي جزء منها لأن ما استُخدم في مقاصد الشريعة في أغلبه يرجع أساسًا إلى علم اللغة العربية ، سواء مِن حيثُ وضع المصطلحاتُ ، أو بناء القواعد ، أو توجيه المناهج ، وأن كل تجديدٍ في المصطلحات إنما هو تجديد في صلب العلم وفي بنيته .

لذلك وجب التركيز في هذا المجال على أبعاد أساسية في النهوض بدور المجال التداولي للفكر المقاصدي ؛ ومنما التقريب التداولي ، والتداول الاستعمالي ، وأغراض الكلام وتوجيه المعاني .

---

(١) المستصفى ٧/١ .

١. القصد والتقريب التداولي

تعتبر مقاصد اللغة طرفا فيما يطلق عليه بعض الباحثين بالتقريب التداولي . ويقصد به الوصل بين طرفين اثنين : أحدهما مصدر التقريب ، وهو المعرفة المنقولة ، والثاني : مقصد التقريب ، وهو المجال التداولي الأصلي ، أو المعارف الأصلية .»[١] فيكون «التقريب التداولي» منفذا إلى النظرة التكاملية إلى التراث الإسلامي العربي ، من حيث التنوع والتفاعل والاستمرار ، باعتبار التقريب « وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية»[٢] .

وقد ميز طه عبد الرحمن مفهوم «التقريب» الذي يقابله «التبعيد» عن غيره من المصطلحات الأخرى مثل (التسهيل) و(التوفيق) و(المقاربة) فقال : «وعلى الجملة إن التقريب التداولي ليس هو التوفيق ، حيث إنه يرجع إلى مجال تداولي مخصوص من غير اقتضاء التعارض ، ولا هو بالتسهيل ، حيث إنه يتعلق بتمام الأصول التداولية مع طلب السلامة في الأصل اللغوي والصحة في الأصل العقدي والعمل في الأصل المعرفي ، ولا هو بالمقاربة ، حيث إنه يسند إلى اليقين ويطلب المطابقة ؛ أو نقول إن التقريب يقترن بمجال التداول الأصلي على خلاف التوفيق ، ويطلب التصحيح التداولي على خلاف التسهيل ، ويتوسل باليقين التداولي على خلاف المقاربة .[٣]

وتتجلى أهمية مصطلح التقريب التداولي في علاقته بمقاصد اللغة في كونه يقرّب العلم المتداول من العلم المأصول ، أو المعارف الأصلية ؛ وهو ما عبر عنه القدماء بـ« تقريب المطلوب»[٤] .

ومادامت مقاصد اللغة تمتلك القدرة على فتح باب الاستشكال الوظيفي

---

(١) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج ص٢٧٣ .

(٢) نفسه ٢٣٧ .

(٣) تجديد المنهج ص٢٨٢ .

(٤) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، ص٢٩٧ .

والمضموني الذي يحتاجه العلم الأصلي وهو علوم الشريعة وخطابها ، كان لهذا القرب التداولي أثر في التوسع في استثمار الوظائف وإثمار المضامين ، فواضح أن كل علم منقول أمكنه تحصيل هذه القدرة ، فهو أولى بهذا المجال ، إلا أن يستعيد هذه القدرة ، ومتى استطاع استعادتها ، فلا يضاهيه إذ ذاك أي علم منقول ، لأنه يتمتع بحق السبق التداولي على ما دونه .[1]

وكان سبب التقريب هو الذي حمل علماء الشريعة والفلسفة والمنطق ، إلى فتح باب الاستشكال في العملية التبليغية التي اقتضت الرجوع إلى اللغة العربية كما هو الشأن عند بعض فلاسفة الإسلام وفي طليعتهم الفارابي في كتابه «كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق» و«كتاب الحروف» للنظر في القضايا المعجمية ، معاني وصيغا ، وفي القضايا النحوية ، إعرابا وتركيبا ، فاقتبسوا من اللغويين والنحويين ما يمكن أن يفيدهم في رفع الموانع التواصلية ، ويخفف من آثارها في استيعاب المضامين الفلسفية . ونقل عن القفطي قوله : «قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه»[2] . وهذا يدل على أن أوفق الفلاسفة تعبيرا فلسفيا أكثرهم دربة على لغة الكلام من أجل تقريب المطلوب .

فدور مقاصد اللغة هو «تقريب المطلوب» من العلوم الأصلية عن طريق نقل الوظائف أو المضامين من المجال التداولي المخصوص إلى المجال التداولي الأصلي ، ولا يستقيم هذا النقل حتى يتجاوز المنقول حد مقاربة المأصول إلى مطابقته ، ولا شيء في المنقول أو المأصول يمنع من حصول هذه المطابقة متى علم بأن النقل التقريبي ليس نسخا محضا لا دمجا محضا ، وإنما هو اشتغال باستشكال

---

(١) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج ٢٧٠ .

(٢) القفطي : كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، مصر ، ص٢٧٠ .

المضامين والوظائف في كلا المجالين حتى تتحصل المعرفة الضرورية والكافية للدخول في الوصل بين عناصرهما ، وتتزايد قوة هذا الوصل بتزايد القدر المشترك من هذه المعرفة بين أهل المجال التداولي الأصلي ، وعند حصول الوصل تختفي الفوارق بين المنقول والمأصول ، لأن كل واحد منهما اتسع ، مضمونا ووظيفة ، بالقدر الذي يصير بإمكانه إيواء الآخر وملابسته له .(1)

وإذا كان الخطاب الشرعي الذي هو الكلام المتضمن في النص يستلزم الفهم والبيان في كل الأزمنة والأمكنة ، فإن الوصول إلى درجات الفهم والبيان تقتضي تقريب المطلوب الذي يراعي المطالب الآتية :

أ- المقصد التواصلي : ويسعى هذا المقصد إلى توصيل معلومات ومعارف النص إلى المخاطب ، ونقل تجاربه وأخباره إلى جميع المكلفين بمختلف طبقاتهم باللغة البيانية التي يستوعبونها .

ب- المقصد التفاعلي : لما كان المقصد التواصلي الذي هو من وظائف اللغة ليس كافيا ، لابد من مقاصد لغوية أخرى أهمها المقصد التفاعلي ؛ الذي يهتم بالجوانب النفسية والاجتماعية للغة ، وهي جوانب تُخرج اللغة من القواعد التركيبية إلى الاستعمالات التداولية المختلفة ؛ كالنداء والاستثناء والندبة والتعجب والشرط وغيرها التي تكون فيها العلاقة التفاعلية واضحة بين المخاطبين وفق معهود الكلام العربي .

ج . المقصد الإمدادي : وهو يعني أن مبادئ اللغة محفوظة ومقيدة في مادتها وحدودها ومصطلحاتها ، ولكنها تمد النص بطرق الاستدلال التي يحتاج إليها . يقول المنير أبو البقاء الفتوحي (٩٧٢هـ) :»والداعِي إلى ذكرِ اللغة هاهنا : لكونِهَا مِن الأمورِ المسْتَمَدِّ منها هذا العِلم ، وذلك أنه لما كان الاستدلال من الكتَاب والسنةِ ، اللذين هما أصل الإجماعِ وَالقِيَاسِ ، وكانا

---

(1) تجديد المنهج ٢٨٠- ٢٨١ .

أفصح الكلام العربي : احتيج إلى معرفة لغة العرب ،لتوقف الاستدلال منهما عليها»[1] .

فعلوم اللغة وإن كانت ضمن علوم الآلة التابعة ؛ فإنها قد تنتقل إلى علوم المقاصد لارتباط النظر فيها بالقصد الأول ؛ لضرورتها القصوى والمباشرة في فهم ألفاظ الخطاب من أجل الوصول إلى استنباط الأحكام . كما يستعان بعلوم أخرى فرعية تابعة لها لأجل توسيع دائرة الكلام فيها ، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون بقوله : «وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه ؛ لأنّهم أوسعوا دائرة الكلام فيها وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة ، وصيّرها من المقاصد ، وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة .»[2]

فموضوع القصدية في تداول العلوم قد ينقل علوم الآلة إلى علوم المقاصد ، وقد يتعدى ذلك إلى انتقال علوم المقاصد ذاتها إلى علوم الآلة كتخريج الآلة النحوية على مقتضى أحكام التصوف ؛ كما هو الشأن في تأليف كتاب «نحو القلوب» الصغير والكبير لعبد الكريم بن هوازن القشيري (ت .٤٦٥هـ .) وهو مؤلف جدير بالنظر قصد من خلاله مؤلفه نقل المادة النحوية الإجرائية من مادتها المصاغة إلى معاني مقصدية صوفية ، وهو يرى في ذلك بأن مقاصد اللغة لها حاجتين : التبليغية والتوسيلية ؛ وهما صفتان تجعلان علم اللغة أقرب من جهة التداخل مع الإلهيات إلى مجال التداول . لذلك حاول نقل جملة من المفاهيم والمبادئ النحوية إلى الإلهيات مثل : «الكلام وأقسامه» و«الرفع والبناء» وغيرها من الأبواب النحوية التي ربط مقاصدها بما سماه «نحو القلوب» .

كأن يقول مثلا : الكلام اسم ، وفعل ، وحرف جاء لمعنى :

وفي نحو (القلوب) : الاسم هو الله ، والفعل ما كان من الله ، والحرف إما

---

(١) شرح الكوكب المنير : لأبي البقاء الفتوحي ٩٠/١

(٢) ابن خلدون . المقدمة . طبعة علي عبد الواحد وافي ١٩٦٢ ، ج٤ ، ص١٢٣٩ .

يختص بالاسم فيوجب له حكما ، أو يختص بالفعل فيقتضي له نسبة ، وكما أن الحرف إذا دخل على الاسم أوجب له إما حكم النصب أو الخفض أو غيره ، فالوصف الذي هو العلم (مثلا) يوجب حكم العالم . . وكذلك القدرة والحياة وسائر صفات الذات . وكما أن من الحروف ما يوجب للفعل حكم النصب والجزم فوقوع أفعال الحق على أوصاف يوجب له نعت الاسم في الخلق . « ثم يقول : « والاسم في نحو القلب ما كان مخبرا عنه في مخاطبة الحق ، والفعل ما كان مخبرا في مخاطبة العبد مع الحق . والحروف رباطات تتم بها فوائد نطق القلب .»[١]

ويقول في تعريف المعرب والمبني :

«وجوه الإعراب أربعة : الرفع ، والخفض ، والجزم . وللقلوب هذه الأقسام ، فرفع القلوب قد يكون بأن ترفع قلبك عن الدنيا وهو نعت الزهاد . وقد يكون بأن ترفع قلبك عن إتباع الشهوات والمنى ؛ وهو نعت العبّاد وأصحاب الأوراد والاجتهاد . وقد يكون بأن ترفع قلبك عنك وتعتقد أنه لا يجيء منك شيء ، وهذا نعت أصحاب الانكسار ، وأرباب الخضوع والافتقار . . .»[٢]

٢ـ القصد والتداول الاستعمالي

من مقتضيات القصد في التداول الاستعمالي ؛ الاحتراز من مختلف التبديلات والتغييرات التي قد يدخلها المغالط على اللفظ أثناء احتكاكه بالنص ؛ فمن تلفظ بلفظ فعليه تحديد المعنى الذي قصد إليه في استعماله ، لأن ذلك هو السبيل لتلافي أي تغاير بين المقصود والمفهوم ، كما أن على المتخاطبين مراعاة سياق العبارة حتى لا تتباين المقاصد . ويقتضي ذلك من جهة أخرى

---

(١) نحو القلوب الصغير ، تحقيق : أحمد علم الدين الجندي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا –تونس ، ١٩٧٧ ، ص٨ .

(٢) نحو القلوب الصغير ، ص٩

الحفاظ على مبدأ الإعمال ؛ وهو وصف ما ينبغي أن يفعله المخاطب عندما يتلقى كلام المتكلم . وجوهر هذا المبدأ هو أن السامع يميل إلى جعل الخطاب المتلقّى والقرائن المناسبة تعمل باستثمارها إلى الحد الأقصى ؛ لأنها المفتاح لمراد المتكلم . وطبقا لهذا المبدأ ، يبحث المخاطب عن أي مفتاح يقوده إلى مراد المتكلم مفترضا أن للمتخاطبين مصالح مشتركة في التخاطب بينهما .(١)

و يعزز هذا الكلام ، مراعاة قصد المتكلم في الكلام ، وهو ما ذهب إليه القدماء كأبي الوليد الباجي في القرن الهجري الخامس (٤٧٤هـ) من ضرورة تقيد المتكلم بالمقصود من كلامه ، ولا يتعرض لما لا يقصده مما جرى في خلاله ، فإن الكلام على ما يقصده عدول عن الغرض المطلوب .(٢)

فربط الكلام المستعمل بقصدية المتكلم يعتبر صلب مقاصد اللغة كما يقول طه عبد الرحمن : «إن إنشاء الكلام من لدن المتكلم ، وفهمه من لدن المخاطب عمليتان لا انفصال لإحداهما عن الأخرى ، وانفراد المتكلم بالسبق الزمني ما كان ليلزم عنه انفراد بتكوين مضمون الكلام ، بل ما أن يشرع المتكلم في النطق حتى يقاسمه المخاطب دلالات لأن هذه الدلالات الخطابية لا تنزل على ألفاظها نزول المعاني على المفردات في المعجم ، وإنما تنشأ وتتكاثر وتتقلب وتتعرف من خلال العلاقة التخاطبية»(٣) .

ويتحدد دور القصد في التداول الاستعمالي في أمرين أساسين وهما :

أ- جعل اللغة كيانا تواصليا تحكمه حيوية الاستعمال ، في إطار المجال التداولي المناسب للخطاب . لأن الخطاب هو المجال الذي من خلاله يتحدد النشاط الاستعمالي القصدي للغة ، ومن خلاله يحدد مستعمِل اللغة وضعه

---

(١) محمد محمد يونس علي : علم التخاطب الإسلامي ، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص ، دار الكتاب المتحدة ، بيروت ، ٢٠٠٥ ، ص١٠٤-١٠٥ .

(٢) أبو الوليد الباجي : المنهاج في ترتيب الحجاج ، ص١٣٥ .

(٣) طه عبد الرحمن : في فصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ص٥٠ .

التواصلي ، ويجسد خصائصه الفردية بالكلام .[1]

ب- متابعة حركية السلوك اللغوي وقصده في الكلام ؛ وذلك بدراسة المنطوق اللغوي ، ودراسة المتكلم وكل ما يتصل بقصده ، ثم المتلقي وعلاقته بالمتكلم ، ومعرفة العناصر الأخرى التي تؤثر في فهم المعنى .

لذلك كان دور القصد في التداول الاستعمالي هو تحقيق تفاعل أفضل مع الخطاب في مجالاته المختلفة ، التي يمكن أن نحددها في المستويات الآتية :

١- مستوى الإشاريات (Deixis)[٢] ؛ وتشمل :

أ- الإشاريات الشخصية Personal Deixis ضمائر المتكلم الأكثر حيوية في الاستعمال اللغوي ؛ (أنا ونحن ، وضمائر المخاطب مفرداً ومؤنثاً ، وضمائر الغيبة مفرداً أو مثنى أو جمعاً مذكراً أو مؤنثاً) . وغالبا ما يقع نوع من اللبس في استخدام الضمائر إذا تعددت مراجعها ، أو تبادل كل من المتكلم ، والمخاطب أدوار الكلام فأصبح المتكلم مخاطباً والمخاطب متكلماً ، أو نقل متكلم كلاما لمتكلم آخر ، كأن يقول رجل : «قال زيد أنا قادم الليلة/ هو قادم الليلة» ، فلا يدري من (أنا) أهو زيد أم غيره .

ب- الإشاريات الزمنية Temporal Deixis وهي كلمات تدل على زمان يحدده السياق بقياس إلى زمان المتكلم ، فزمان المتكلم هو مركز الإشارة الزمنية في الكلام ، فإذا لم يعرف زمان المتكلم أو مركز الإشارة الزمنية التبس الأمر ، فإذا قلت مثلاً «نلتقي الساعة العاشرة» ، نجد أن زمان

---

(1) P. Charaudeau: Langage et discours, éléments de sémiolinguistique. éd Hachette, Paris P.59.

(٢) معجم تحليل الخطاب لشارودو ص١٥٦ وما بعدها .

التكلم وسياقه يحددان المقصود بالساعة العاشرة صباحاً أم مساء اليوم أو غداً .

ت- الإشاريات المكانية Spatial Deixis وهي عناصر تشير إلى أماكن يعتمد استعمالها وتفسيرها على معرفة مكان المتكلم ووقت التكلم ، أو على مكان آخر معروف للمخاطب أو السامع ، ويكون لتحديد المكان أثره في اختيار العناصر التي تشير إليه قرباً أو بعداً ، ويستحيل على الناطقين باللغة أن يفسروا كلمات مثل هنا وهناك ، وهذا وذاك ونحوها إلا إذا وقفوا على ما تشير إليه بالقياس إلى مركز الإشارة إلى الكلام ، فهي تعتمد على السياق المادي المباشر الذي قيلت فيه . وقد يكون لما يسمى التقابل الإشاري أثر حاسم في فهم بعض الأفعال مثل : «يأتي» و«يذهب» في اللغة العربية .

ج- الإشاريات الاجتماعية Social Deixis ؛ وهي ألفاظ أو عبارات تشير إلى العلاقة الاجتماعية بين المتكلمين والمخاطبين ؛ من حيث هي علاقة رسمية formal ، أو غير رسمية informal ، أو علاقة حميمة intimacy أو غير حميمة non-intimacyأو غير ذلك من مستويات العلاقة .

٢- الاقتضاء (Presupposition)[1] ، وهو ظاهرة لها علاقة بتكوين النص ، وفهم أجزائه المكونة للعملية التواصلية التي تتم بين الكلام المنطوق ، والمسكوت عنه ، خصوصا ، وأن محتويات التعبير التي تنسج بها النصوص تقتضي أغراضا ومواقف مرة تظهرها النصوص ملفوظة تقرأ وتفهم ، ومرة تحجب وتدرك بالقرائن وإيحاءات الكلام . ويتصل الاقتضاء بالمعلومات المشتركة

(1) DUCROT (O), "Note sur la présupposition et le sens littéral", postface à Henry, sujet et discours, Paris, Klincksieck, , 1977, pp169- 203.

بين المتكلم والمتلقي ، كأن يوجه المتكلم حديثه إلى السامع على أساس مما يقتضي سلفاً أنه معلوم له ، فإذا قال شخص لآخر :

ا - (محمد باع سيارته) .

ب- يقتضي : (محمد ليست عنده سيارة الآن) .

ج- المقتضى (المسكوت عنه) : محمد كانت عنده آلة الركوب (السيارة) سابقا .

أو كأن يقول شخص لآخر : «أغلق النافذة» ، يقتضي سلفاً ؛ بأن النافذة مفتوحة ، وأن هناك مبرراً يدعو إلى إغلاقها ، وأن المخاطب قادر على إغلاقها ، وأن المتكلم في منزلة الآمر ، وكل ذلك موصول بسياق الحال وعلاقة المتكلم بالمخاطب ؛ وتتضح أهمية الاقتضاء في تأسيس المتكلم حديثه وتواصله مع المتلقي على أساس المعلومات السابقة المشتركة بينهما .

الاستلزام التخاطبي (Conversational implicature) يرجع البحث في هذا المجال إلى الفيلسوف «غرايس» أن الناس في تخاطبهم :

قد يقولون ما يقصدون .

قد يقصدون أكثر مما يقولون .

قد يقصدون عكس ما يقولون .

فبيان الاختلاف بين ما يقال وما يقصد ، يتحدد في كون ما يقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات بقيمها اللفظية الظاهرة ، وما يقصد هو ما يريد المتكلم أن يبلغه إلى السامع على نحو غير مباشر ، اعتماداً على أن السامع قادر على أن يصل إلى مراد المتكلم بما يتاح له من أعراف الاستعمال ووسائل الاستدلال . فحاول إقامة معبر بين المعنى الصريح explicit meaning والمعنى المتضمن inexplicit meaning ومن هنا نشأت فكرة الاستلزام implicature .

ويظهر مما تقدم ، أن علاقة اللفظ بالمعنى في مجال التداول الاستعمالي للألفاظ له جانبان أساسيان : أحدهما : الجانب المتصل بالسامع ، ويعبر عن هذه العلاقة بالدلالة لأن محصل علاقة اللفظ بالمعنى عند السامع أن تصور أحدهما

يوجب الانتقال إلى تصور الآخر . والثاني ؛ الجانب المتصل بالمتكلم ؛ ويعبر عن هذه العلاقة بالاستعمال ؛ بمعنى أن المتكلم يستعمل اللفظ في المعنى ويتخذه أداة لتفهيمه .

ولابد في هذا المجال من أن نميز بين التداول الاستعمالي والدلالة التصورية ، فإن الدلالة التصورية تحصل بمجرد إطلاق اللفظ وإن لم يكن قد قصد به شيء أصلا ، وذلك لأن «الدخول تحت المراد لايستلزم أن يكون مرادا»[1] . أما الاستعمال فلا يتحقق بمجرد إطلاق اللفظ بل يتحقق بالإرادة ، التي تسمى بالإرادة الاستعمالية . وفي بيان ذلك أن المتكلم يتصور له ثلاثة أنواع من الإرادات :

الأولى ؛ الإرادة الاستعمالية : التي ليست إرادة تفهيم المعنى وإخطاره باللفظ فعلا ، وليست فقط إيجادا عرضيا . فهي عبارة عن إرادة التلفظ باللفظ ، ولكن ليس باعتباره صوتا مخصوصا بل باعتباره دالا بحسب طبعه وصالح في ذاته لإيجاد صورة المعنى في الذهن ، وأن يكون في اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى ، فإذا لم تكن فيه صلاحية الدلالة بطل به الاستعمال .

الثانية ؛ الإرادة التفهيمية : وهي إرادة تفهيم المعنى تصورا باللفظ وإخطاره فعلا . وتختلف هذه الإرادة عن الإرادة الاستعمالية في كون الإرادة التفهيمية تتصل بالتفهيم والإخطار الفعلي ، وأن الأولى تتعلق بالإخطار الشأني ، أي الإخطار الملائم مع الفعلية وعدمها .

ولهذا السبب نجد في التراث الأصولي العناية بالتمييز بين المعنى والمراد لا سيما في موضوع المجاز ؛ إذ يستخدم الأصوليون أحيانا «المعنى الموضوع له» ، و«المعنى المستعمل فيه» للمعنى الحقيقي ، والمعنى المجازي

---

(١) التفتازاني : حاشية على شرح العضد ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣ ، ١١٣/٢ .

على الترتيب ، ويخصصون المعنى المقصود للثاني فقط .[1] ويرون على وجه العموم ، أن مراد المتكلم ينبغي أن يفهم من لدن المخاطب في عمليات التخاطب الفعلي ، وأن فهم المعنى الوضعي ليس دائما كافيا لاكتشاف مراد المتكلم .

الثالثة ؛ الإرادة الجدّية : وذلك أن من يريد أن يخطر المعنى تصورا في ذهن السامع قد يكون هازلا ولا تكون في نفسه حالة حقيقة تناسب ذلك المعنى ، سواء تعلق الحكم بالقصد أو الحكاية أوغير ذلك . وهذه الإرادة الجدية تختص بموارد استعمال الجمل التامة ، وأما الكلمات الإفرادية والجمل الناقصة فلا يتصور بشأنها إلا الإرادة الاستعمالية والتفهيمية .

ويتضح من ذلك : أن الاستعمال عملية إرادية تتوقف على اللفظ والمعنى ؛ أي أن اللفظ هو المراد صدوره ، وأن المعنى هو الحيثية التي يتوقف عليها إصدار اللفظ . فعندما يقول المتكلم : «فلان كثير الرماد» قاصدا أنه كريم ، فإنه لم يبلغ رسالته بالألفاظ الوضعية فقط ، بل اعتمد على درجة الإفهام لدى السامع الذي سيستنتج من «كثير الرماد» أنه كثيرا ما يحرق الحطب ، ويشعل النار للطهي ، ويطبخ كمية كبيرة من الطعام ، ويدعو أو يستقبل عددا كبيرا من الضيوف ، ولذا فهو مضياف ومن ثم ، فهو كريم .

ولكن على الرغم من استعمال المتكلم لخطاب متداول فإن القدرة الاستنتاجية للسامع ليست كافية في حد ذاتها لاكتشاف مراد المتكلم ؛ ولذا فإن هذه السلسلة من الاستنتاجات التي يستنبطها المتكلم لايمكن أن تقود إلى اكتشاف مراد المتكلم إلا إذا كان المتكلم يتكلم على سبيل المجاز . وأن التقرير في كون المتكلم يتكلم على سبيل المجاز أو الحقيقة يتوقف على القرينة .[2]

---

(١) الهروي حسن حاشية على حاشية الشريف الجرجاني ، على شرح العضد ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣ ، ١٤٢/١ .

(٢) يرجع إلى علم التخاطب الإسلامي ، لمحمد محمد يونس علي ، ص٦٤ .

٣. المنطوق والقصد المزدوج

إن كل كلام منطوق يتوقف وصفه بـ «الكلام» على أن يقترن بقصد مزدوج يتمثل في تحصيل الناطق لقصد التوجه بمنطوقه إلى الغير ولقصد إفهامه بهذا المنطوق معنى ما ، «فاعرف أن المنطوق به الذي يصلح أن يكون كلاما هو الذي ينهض بتمام المقتضيات التواصلية الواجبة في حق ما يسمى «خطابا» ، إذ حد الخطاب أنه كل منطوق به موجّه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا .[١]

فما يحدد ماهية الكلام إنما هو «العلاقة التخاطبية» وليس العلاقة اللفظية وحدها ؛ فلا كلام بغير تخاطب ، ولا متكلم من غير أن تكون له وظيفة «المخاطِب» (بكسر الطاء) ، ولا مستمع من غير أن تكون له وظيفة «المخاطَب» (بفتح الطاء) ؛ وأن مايميز هذه العلاقة التخاطبية هي عملية «نقل» مضمون القول من أحد الطرفين إلى الآخر الذي يستوعب جوانبها المعنوية في التبليغ . فالمدقق مثلا في الجملة العربية ودلالتها على المعنى يرى أنها على ضربين :[٢]

أ- تعبير نصي أو قطعي يدل على معنى واحد .

ب - تعبير احتمالي أي يحتمل أكثر من معنى .

ومن ذلك على سبيل المثال أنك تقولك «اشتريت قدح ماء» بالإضافة و«اشتريت قدحاً ماءً» ؛ فالجملة الأولى ؛ تعبير احتمالي ، لأنها تحتمل أنك اشتريت ماءً مقدار قدح ، وتحتمل أنك اشتريت القدح أي الإناء . أما الجملة الثانية ؛ فدلالتها قطعية لأنها لا تحتمل إلا أنك اشتريت مقدار قدح .

وجاء في شرح الأشموني : «النصب في نحو ذنوب ماءً ، وحب عسلاً ، أولى من الجر ، لأن النصب يدل على أن المتكلم أراد أن عنده ما يملأ الوعاء المذكور من الجنس المذكور ، وأما الجر فيحتمل أن يكون مراده ذلك وأن يكون

---

(١) الآمدي : الإحكام في أصول الاحكام ، ١ :١٣٦ .

(٢) يرجع إلى معاني النحو للسامرائي ، ص١٧ .

مراده بيان أن عنده الوعاء الصالح لذلك» .[1]

وتقـول : «الذي يدخل الدار له جـائزة» و«الذي يدخل الـدار فله جـائزة» فالجملة الأولى ذات دلالة احتمالية ، لأنها تحتمل أنك تعني بـ(الذي يدخل الدار) شخصا معروفا وأن الجائزة ليست مترتبة على دخول الدار بل هو مستحقها قبل ذلك ، كما تحتمل أن يكون الاسم الموصول هنا مشبها بالشرط ، فالجائزة مترتبة على دخول الدار فكل من يدخلها يستحق الجائزة . وأما الجملة الثانية ؛ فذات دلالة قطعية لأنها لا تعني إلا المعنى الثاني أي فيها معنى الشرط والجزاء ، وهذه الفاء واقعة في جواب «الذي» كما تقع في جواب الشرط ؛ أي أن الجائزة مترتبة على دخول الدار .[2]

فيكون النقل جانبا واحدا منتزعا من جملة جوانب تشتمل عليها العلاقة التخاطبية ، وأن المتكلم ليس ذاتا ناقلة فحسب ، بل فيه ذوات فوقها يكفي لتبينها أن ندقق النظر في عملية النقل ذاتها ، فالنقل كما يمارسه المتكلم هو على الأقل نقلان اثنان : أحدهما ؛ صريح يتعلق بالمعاني الظاهرة والحقيقية المستقلة عن مقامات الكلام . والثاني ؛ ضمني يتعلق بالمعاني المضمرة والمجازية غير المستقلة عن هذه المقامات ، ومعلوم أن الأصل في هذا النقل الثاني هو انبناء الكلام على القصد . فيكون معيار الفائدة فيه هو مقاصده لاظواهره حتى يقوم الدليل على خلافه .

ولما كان المتكلم لايمارس النقل إلا على مقتضى الجمع بين ضربيه : الصريح والضمني ، فقد استحق نقله أن يدعى باسم خاص ، تمييزا له عن النقل الآلي ، وهذا الاسم الخاص هو «التبليغ» فإذن التبليغ هو عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلا يزدوج فيه الإظهار والاضمار ؛ فيتبين أن المتكلم ليس ذاتا ناقلة ، حتى تجوز مماثلته بـ«جهاز للإرسال» أو قل «المرسل» ، وإنما هو ذات مبلغة ، أي

---

(١) شرح الأشموني ١٩٧/١ .

(٢) شرح الرضي على الكافية ١٠٩/١ .

ذات لا تقصد ما تظهر من الكلام فقط ، بل تجاوزه إلى قصد ما تبطن فيه ، معتمدة على ما أوردت في متنه من قرائن وما ورد منها خارجه .(١)

لذلك فإن موضوع المنطوق والقصد المزدوج يتصل باستراتيجيات التخاطب ؛ لكونه وسيلة إلى تحقيق المقاصد ، وقد أدركت الدراسات التداولية على وجه الخصوص أنه يستحيل فهم دلالات الخطاب الصريحة منها والضمنية ، ما لم نفهم المقاصد التي وُجدت وراء انتاجه(٢) . ونجد هذه الحقيقة ماثلة عند علماء الأصول وعلماء البلاغة العرب القدماء الذين ربطوا الخطاب بمقاصد المتكلمين ، مع تأكيدهم على طرق انتقال المعنى الصريح إلى معنى آخر غير مصرح به .

فعندما يحاول المتكلم أن يبين للمخاطب بطريقة صريحة قصده الأولي (قصدية الإيصال لعدد من المعلومات ، أو قصدية التجاوب التي تجعل المخاطب يتواصل بطرق مختلفة) ؛ فإن ذلك يتم بتعبير صريح Openly Expressing عند التخاطب ، الذي يمكن تحديده بجميع الطرق الشفوية وغير الشفوية . فلو حددناه في التواصل الشفوي ، سنجد بأن هناك طرقا مختلفة للتدليل بطريقة طبيعية على أن هناك عناصر غير متلفظة من الكلمات ، يمكن أن يتواصل بها ، إما عن طريق التصريح أو عن طريق التضمين .

وقد أثار طه عبد الرحمن في هذا المجال إشكالية مهمة بخصوص طبيعة النقل الذي يقوم به المتكلم ، فميزه عن أن يكون إرسالا فاعتبره «تبليغا» أي أن المتكلم لا يعتبر «مرسلا» لكونه ليس ناقلا خالصا ، وإنما هو «مبلغ» . وهذا الموقف يطرح إشكالية مهمة وهي ؛ هل كل تخاطب هو تواصل؟

فمسألة «التبليغ» و«الإرسال» تجعلنا نقول بأنه يوجد التواصل بين طرفين ولا يوجد تخاطب بينهما ؛ وهنا نجد بأنه يجوز أن يوصل المبلغ فحوى القول إلى

---

(١) يرجع إلى : اللسان والميزان ، لطه عبد الرحمن ، ص٢١٦ .

(2) D. maingueneau, P. Charaudeau (2002), dictionnaire d analyse du discours, paris, seuil, p549

غيره ، ولا ينفعه به من أي وجه من الوجوه ، كما يجوز أن يتوصل المبلَّغ إليه بهذا الفحوى من غير أن ينتفع به ، إن لم يفض إلى الإضرار به ؛ «والتخاطب الذي لاينفع معه لا يكون تخاطبا ، وإنما يكون «خَطْبا» علما بأن مدلول «الخَطْب» هو أنه الأمر الشديد الذي يكثر فيه القول .»[1]

فتصور طه عبد الرحمن ينطبق على تصور أصحاب الفلسفة التحليلية ؛ بحيث يرون بأن نقل الخطاب يتصل بحدس المتخاطبين ؛ وأن ماينقل يكون ملائما لتبليغ حقيقة الكلام المتلفظ ، عندما يفهم الكلام الصريح انطلاقا من طبيعة الحالة التي يمكن أن تشكل الصدق لذلك الكلام . أو بتعبير آخر ، عن طريق الحالة التي يمكن أن توجه قصد الكلام من خلال حدس المتكلم والمخاطب .

فالقدرة على مزاوجة الكلام بين حدس المتكلم وقصده في منطوق الكلام مهم جدا من أجل استيعاب مضمون «القول» وفهمه . ولذلك ، فإن الطريق الأمثل لمعرفة طبيعة التخاطب ، ليس بالسؤال من أجل معرفة موضوع التخاطب كأن تقول : «مارأيك فيما قيل في هذه الجملة؟ فإن ذلك (شك في مضمونها أو فيما يريد المتكلم إبلاغه)[2] ؛ ولكن يكون بالتركيز على معطيات ما ينقل بواسطة اختبار مدى قدرة المخاطب على فهم الكلام المنقول ، وذلك إما بسؤاله

---

(١) اللسان والميزان ، ص٢١٦ .

(٢) أشار ميكائيل طو : Michae Thau إلى أن المتكلمين لايفكرون أبدا صراحة في الفرق بين مايقولونه وما يضمرونه ، لذلك فإن السؤال حول معرفة ما يقوله المتكلم بنفسه وهو يتحدث يتوقف على جوابه حينما نسأله عن ذلك . وأنه من الراجح أننا في كثير من الظروف سوف لن نحصل فقط على جواب واحد ، وأن هذا الجواب سيختلف بحسب الطريقة التي نطرح بها السؤال ، وأنه من المحتمل جدا أن يختلف الجواب من ظرف لآخر .

. (Consciousness and Cognition [Oxford University Press, 2002], p. 148)

عن فهم ما ينقل بواسطة جملة معينة منطوقة ، أو أن يطلب منه ما إذا كان هناك شيء نقل بواسطة جملة ما على أنه قيل أو فقط فهم من الكلام .[١]

وقد حاول بعض الباحثين في فلسفة اللغة أن يقترح مفهوم «التقدير الدلالي الافتراضي» ؛ بحيث وظف هذا المفهوم مستعينا بالطرح الذي يرى إمكانية تصديق الأشياء التي لانفهمها (Recanati 97)[٢] وقد استعان في هذا المجال بتصورات الفلاسفة اللغويين أمثال هيلاري بتنام (Hilary Putnam)[٣] (١٩٧٥-١٩٨٨) وتيلور برغ (Tyler Burge) [٤] ١٩٨٦-٢٠٠٤) ؛ بحيث يرى بتنام بأن الدلالات اللسانية لايمكن أن تستقر بسهولة في «ذهن» المتكلمين ، وأن التمثلات الذهنية للمتكلم التي من وظائفها المعرفة والتصديق لاتكفي في الإحاطة بالمعاني المقصودة . لذلك يوجد في النشاط اللغوي كما يوجد في الأنشطة الاجتماعية الأخرى تقاسم العمل بين مايمكن تسميتهم بالخبراء Experts وغير الخبراء Non Experts[٥] والخبراء ؛ هم المتكلمون الأصليون الذين يعرفون امتداد المعاني لعدد من المفاهيم اللغوية التي ترتبط بأعراف الناس ومقاصدهم ، وبدون الخبراء يصعب دلاليا استعمال عدد من الكلمات في

(1) Bach, (K) Seemingly Semantic Intuitions , in Keim Campbell, Joseph, O Rourke, Michael, and Schier, David (eds.) Meaning and Truth (Seven Bridges Press, 2002), p. 27.

(2) RECANATI (F). 1997, "Can we believe what we do not understand?", Mind and Language 12, 84-100.

(3) PUTNAM (H). 1988, Representation and Reality, MIT Press, Bradford Books, Cambridge, Mass.

(4) BURGE (T). 1986, "Intellectual norms and foundations of mind", Journal of Philosophy 83, 697-720.

(5) PUTNAM (H). 1988, Representation and Reality, 22 - 26.

اللغـة . وقد ضـرب أمثلة لـذلك في اللغـة الفرنسـية بالـكلمات الآتيـة : Ormes, arthrite, alternateur

وهي كلـمـات لا أحـد يعـرف بدقـة أين سـيـوظفـهـا دلاليـا ، وهو يقـصـد أن الخبراء أي الممارسين العاديين للغة هم الذين يعرفون بدقة طبيعة استعمال هذه الكلمات ، وغيرها من المفاهيم في لغتهم على الرغم من ضحالة إتقانهم لقواعد اللغة .

لذلك يرى بتنام أنه يجـد صعوبة في التمـيـيز بين الكلمـتين : Les ormes وLes hêtres على المستوى الدلالـي رغم إمكانية تمثيلهما على المستوى الذهني ، لكونهما يدلان معا على معنى مشترك وهو : شجرة تتساقط أوراقهـا «Arbre à feuilles caduques» فحصل في الذهن تصور مشترك بين شجرتين .

فـالنظريات القـديمة للدلالة الفلسـفـيـة كـمـا هو الشـأن عند فـريج Frege ، تفترض أن الدلالات اللسـانية عبارة عن تصورات قصدية ، وأن هذه القصديات هي التي تحدد امـتـداد المفاهيم في حـقـولها المسـتعـملة . لذلك وجب أن نقول بالنسبة لعدد من مستعملي الفرنسية أن المصطلحات ormes وhêtres ترجع إلى المواضيع نفسها من الفضاء الذي تنتمي إليه عند تكلمها مشتركة مع التصور نفسه ؛ سواء تحدثوا عن ormes أو hêtres فإنهم يتحدثون عن شيء واحـد . لكن بتنام اعتبر هذا التصور تصورا عبثيا ، لأن المعنى اللغوي في تصوره لا يمكن أن يعتـمـد اعتـمادا كليـا على حدس المتكلمين ، بل لابد من عـرضه على الخـبراء الممارسين للغة الذين يحددون مـقصـد الكلمـتين ، وهي المنظومة التي سـمحت باسـتعـمـال هذه المفـاهيم في الأمـاكن المعـقـولة التي تدل جـيـدا على مـعـاني الأشجار المطلوبة .

أما بالنسبة لبورغ Burge فقـد تبنى مـواقف مشـابهة لبـتنام Putnam ولكن يختلف عنه في التـركـيـز على دور مـا هو خـارج عن الكلمـات التي نتلفظهـا أو البيئة الاجتمـاعية externalism ؛ بحيث إن مضمون الفكرة الدلالية يتكون عموما من تصورات ينفصل بعضها عن بعض ، في الوقت الذي يؤكد فيه بتنام

على وجود تصور واحد لمفهومين مثل : hêtresوormes ، رغم أنه لم يستطع شخصيا التمييز بين دلالتهما . ولذلك رأى بورغ بأن بتنام أمام مفهومين ، ولكنه لم يستطع التفريق بينهما ؛ لأن لديه تصور أو فهم جزئي عندما يعتقد بأن الجملتين الآتيتين تدلان على قصد واحد :

«Les Ormes sont des arbres caduques»

«أشجار الدردار أشجار متساقطة الأوراق»

و«Les hêtres sont des arbres caduques»

«أشجار الزان أشجار متساقطة الأوراق»

وبحسب بورغ فإن التصور يختلف من جملة لأخرى ؛ فالتصور الأول يحمل مدلول Ormes وأن التصور الثاني يحمل مدول hêtres[1] .

ففكرة تقدير المعنى الافتراضي في الاختلاف الدلالي كانت حاضرة في أبحاث فلاسفة اللغة المعاصرين أمثال هيلاري بتنام وتايلور بورغ ، ومن خلال هذه الأمثلة يظهر إلى أي حد يمكن لقصد الكلام أن يتحدد بطرق دقيقة في الألفاظ التي نستعملها ، ومن هذه الطرق المقترحة :

أ - المعرفة والتصديق الذي أطلق عليه بتنام مفهوم الخارج الاجتماعي l'externalisme Social الذي يعتمد على القواعد والاعتبارات ذات تصورات اجتماعية للدلالة على التصورات الطبيعية .

ب - الخارج الفيزيائي l'externalisme physique الذي يعتمد بنية الفضاء الطبيعي لدلالة الكلمات .

وهي طرق تتصل بدور العرف الاجتماعي في تحديد قصد الكلمات ، بالاعتماد على أوضاعها الذاتية التي تميزها عن غيرها رغم تعدد المقاصد .

---

(1) BURGE T. 2004, "Individualism and the mental", in HEIL J. (éd), Philosophy of Mind. A guide and anthology, Oxford University Press, p. 428-477.

٤. القصد المزدوج في ألفاظ الصمت

تفيدنا المعطيات النظرية السابقة حول إشكالية تقدير المعنى الافتراضي، في الدراسات العربية والإسلامية في النظر في بعض الألفاظ التي تدعى بألفاظ «الصّمت»[١] وهي ألفاظ تجمع في قصدها بين التصور الذهني، والمضامين اللسانية للمعنى المنهي عن التلفظ به ؛ سواء لذاته أو لمتعلقاته أو لمقصد آخر من ورائها، كالتقييد بالزمان أو المكان، وما جرى مجرى ذلك من مدلولاتها، تحقيقا لمقصد الحديث الصحيح من حديث أبي هريرة مرفوعا : (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت)[٢] .

وتأتي أهمية النظر في مقصد هذه العبارات الموجودة في «كتب الصمت» أو معاجم «مناهي الألفاظ» ؛ في كونها تحمل كلاما منثورا في اللغات الدخيلة، والمولدة في مناسبات مختلفة ومنها ؛ الكذب والمبالغة، والرياء والتملق والنفاق. ومنها التهكم، والسبّ، واللّعن، والتحدث بالباطل في سيرة الناس. ومنها الافتخار، والتباهي، ومدح الذات والكلام البذيء، والقصص والفكاهات الخليعة، وكلام المجون. ومنها أخطاء اللسان : كالتّجديف، وكلام الكفر، والتذمر على الله. ومنها التعليم الخاطئ، والضلالة والبدع. وغيرها من المناسبات التي ألفت بشأنها معاجم خاصة سميت بـ«مناهي الألفاظ» التي

---

(١) ونذكر من المؤلفات التي جمعت هذه الألفاظ كتاب «الصمت وآداب اللسان» لابن أبي الدنيا، (٢٨١هـ) وابن أبي عاصم (٢٢٤هـ)، والسيوطي (٩١١هـ)، و«حفظ اللسان» ليحيى بن سعيد العطار الأنصاري الحمصي، (٣٠٠هـ). و«الهداية والإعلام بما يترتب على قبيح القول من الأحكام» للأخنائي (٧٧٧هـ). وكتاب «الإيضاح التام لبيان ما يقع على ألسنة العوام» للطيبي (هـ٩٨١)، وغيرها.

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليقل خيرا أو ليصمت، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم ضيفه) رواه البخاري ومسلم. رقم الحديث(٦٠٢٣).

تتعقب دلالة الكلمات وتجريها على القصد وفق الهوية والاعتقاد، صيانة للدين، وحمايةً للعرض، والشرف، وعمارة للتعايش بين العباد، وعدولاً إلى الأدب الحسن: إمَّا في تحسين اللازم للمباني من المعاني التي تفسدها وتؤثر على سلامة قصد اللافظ بها، كلفظ (راعنا)، إذ نهى الله عنه؛ لما فيه من قصد الرعونة عند اليهود، فأبدله الله سبحانه بلفظ (انظرنا) فقال: الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾[1] وقال تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلا يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[2].

وإمَّا إرشاداً إلى الأدب الحسن في المباني ورشاقتها وخفتها على اللسان، وحلاوة النطق بها، وهو مما يسمى بالتحسين الثانوي طبقا للقاعدة: (رعاية الشرع لسلامة المباني والمعاني، أو لسلامة أحدهما على ذلك الوجه) وهي قاعدة دائرة في ميزان الصدق والعدل. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾[3] وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا﴾[4]. وإلا فإن مقاصد الألفاظ ليس لها حد محدود تنتهي إليه، وتجد أُصول التنبيه على هذه الألفاظ في الكتاب والسنة، ولدى الفقهاء في عدة أبواب وبخاصة في: باب القذف، والردة وغيرها.

وقد علل بعض الباحثين المقاصد التي جعلت العرب والمسلمين يؤلفون في هذا الفن فقال: «قام المستشرقون بحملة منظمة على أسس دقيقة ليحدثوا

---

(١) البقرة: الآية ١٠٤.

(٢) النساء: الآية ٤٦.

(٣) التوبة: الآية ١١٩.

(٤) الأنعام: الآية ١٥٢.

تغييرا في التعبيرات الإسلامية فأحلوا تعبيرات غربية محل التعبيرات الإسلامية ، ومع مرور الزمان تبْهَتُ المعاني الإسلامية شيئا فشيئا ، حتى تنمحي أو تكاد ، وتثبت المعاني الغريبة عن الإسلام . . وإذا أراد المسلم أن يرجع إلى أصل هذه التعبيرات فإنه يرجع إلى الخلفية الثقافية الغربية»(١)

ومن أمثلة الكلمات المنهي عنها لكونها تحمل قصدا مخالفا للدين :

أ- كلمة (آه)(٢) :

التي تحمل دلالة الأنين أو التأوه ، نحو (آه) أو (أوَّه) على قسمين : في الصلاة أو خارجها ؛ أما في الصلاة فتبطل به عند الشافعية ، وأحمد وغيرهم .

وقال أبو حنيفة ، وصاحباه ومالك : إن كان لخوف الله تعالى لم تبطل صلاته وإلا بطلت .(٣)

وعن أبي يوسف : أنه إن قال : (آه) لم تبطل ، وإن قال : (أوَّه) بطلت ، وأما خارج الصلاة نحو تأوُّه المريض ، وأنينه ، فإن النووي قد ردَّ على من قال بكراهته ، فقال :

«وهذا الذي قالوه من الكراهة ضعيف أو باطل ، فإن المكروه هو الذي ثبت فيه نهي مقصود ، ولم يثبت في هذا النهي ، بل في صحيح البخاري عن القاسم قال : قالت عائشة : وارأساه ، فقال النبي ﷺ : (بل أنا وارأساه) . فالصواب أنه لا كراهية فيه ، ولكن الاشتغال بالتسبيح ونحوه أولى . فلعلهم

---

(١) عبد الله أبو زيد : معجم المناهي اللفظية ويليه فوائد في الألفاظ ، الطبعة الثالثة ، ص٥٩

(٢) آه : المجموع للنووي ٨٩/٤ ، ١٢٩/٥ . عدة الصابرين ص/٢٣١ ، فتح الباري ١٠ /١٢٤ ، الفتاوى ٢٨٤/٢٤ ، وفهرستها ٩٢/٣٧ ، فتح الباري ٤٩٠/٤ ، مجموع فتاوى ابن باز : ١٤٤/٤ .

(٣) أبو بكر الحثيثي الصردفي الريمي ، جمال الدين : المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة ، تحقيق : سيد محمد مهنى ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م ، ص١٧٦ وما بعدها .

أرادوا بالكراهة هذا .»[1] ويستحب له ترك الأنين .[2]

وقد تكلم ابن القيم عن القصد المزدوج الذي يحمله اللفظ (آه) حينما يستعمله المتكلم : «والتحقيق أن الأنين على قسمين : أنين شكوى ، فيُكره ، وأنين استراحة وتفريج ، فلا يكره ، والله أعلم» .[3]

ب - كلمة (أألجُ)[4]

جاء النهي عن مدلول هذه اللفظة في مسند أحمد ، وسنن أبي داود ، والترمذي لأنها تحمل قصدا مخالفا للتأدب في الكلام .

عن عمرو بن سعيد الثقفي : أن رجلاً استأذن على النبي ﷺ ، فقال : أألج ؟ فقال النبي ﷺ : لأمةٍ يقال لها : روضة : (قومي إلى هذا فعلِّميه ، فإنه لا يحسن أن يستأذن ، فقولي له يقول : السلام عليكم أأدخل ؟) فسمعها الرجل ، فقال : أأدخل .[5]

وعن ريحانة قالت : جئت عمر فقلت : أألج ؟ فقال لي : إذا جئتِ فقولي : السلام عليكم ، فإن قالوا : وعليكم السلام ، فقولي : أأدخل ؟[6]

فمبدأ التأدب في التخاطب له دور كبير في تداول الكلام وتوجيه مقاصده ؛ ولهذا نجد لدى التداوليين المحدثين التأكيد على مبدأ «التأدب» كما اقترحته

---

(١) المجموع ٥ / ١٢٨ .

(٢) روضة الطالبين وعمدة المفتين (١ / ١٧٨) ، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (٤ / ص ١٩٤) .

(٣) عدة الصابرين (١ / ٢٣٢) .

(٤) الإصابة لابن حجر ٧/ ٦٥٨، ٦٦٢ .

(٥) رواه أبو داود في سننه في كتاب الأدب ، والنسائي في اليوم والليلة ، والبخاري في كتابه المفرد في الأدب .

(٦) رواه سعيد بن منصور . وعنه ابن حجر في : الإصابة ، القسم الثالث من حرف الراء في النساء .

روبين لاكوف Robin Lakoff»[1] وهو المبدأ الثاني الذي ينبني عليه التخاطب بعد مبدأ «التعاون» عند غرايس ، «منطق التأدب ، وصيغته «لتكن مؤدبًا»[2] ، ويقتضي هذا المبدأ التزام المتكلم والمخاطب ، في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام ، ومن ضوابط التهذيب ما لا يقل عما يلتزمان به من ضوابط التبليغ . وقد فرعت لاكوف على «مبدأ التأدب» القواعد التهذيبية الثلاث الآتية : «قاعدة التعفف» ، «قاعدة التشكك» ، و«قاعدة التودد» .

وتنص قاعدة التعفف على أن « لا تفرض نفسك على المخاطب» ؛ وتوجب على المتكلم ألا يستعمل من العبارات إلا ما يستطيع أن يحفظ به المسافة بينه وبين المخاطب ، وذلك عبر أمور منها :

أ- أن لا يفاتح المتكلم مخاطبه بما يكشف أحوال أحدهما للآخر .

ب- أن يتجنب المتكلم الصيغ التي تحمل الدلالة الوجدانية مثل أفعال القلوب .

ج- أن لا يحمل المتكلم مخاطبه على ما يكره .

د- أن يحترز المتكلم من استعمال عبارات الطلب المباشر .

هـ- ولا يقتحم عليه شؤونه الخاصة إلا بالاستئذان قبل الكلام فيها والاعتذار بعده .

أما قاعدة «التشكك» ؛ فمقتضاها : «لتجعل المخاطب يختار بنفسه»[3] ، وتقتضي هذه القاعدة ؛ أمورا منها :

---

(1) Robin Lakoff: "The logic of politeness: or, Minding Your P s and Q s" in Papers from the Ninth Regional Meeting Chicago Linguistique Society, Chicago, 1973, pp 292-305.

(٢) طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص ٢٤٠ .

(٣) يرجع إلى طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص ٢٤١ .

أ- أن يتجنب المتكلم أساليب التقرير .

ب- أن يأخذ بأساليب الاستفهام كما لو كان متشككا في مقاصده ، بحيث يترك للمخاطب مبادرة اتخاذ القرارات . كأن يقول له : «ربما ترغب في تحصيل ما في هذا الكتاب» أو يقول : «قد يكون من المفيد تحصيل ما في هذا الكتاب» بدل أن يقول : «ينبغي عليك تحصيل ما في هذا الكتاب» ؛ ولا يضيره إذ ذاك أن يتجاهل المخاطب اعتقاده أو إرادته ، إذ لا يدل هذا التجاهل بالضرورة على أنه يرد قول المتكلم ، ما دام هذا الأخير لم يجزم بمضمون قوله .[1]

أما قاعدة «التودد» ومقتضى هذه القاعدة «لتُظْهِر الود للمخاطب»[2] ، وتوجب على المتكلم أن يعامل المخاطب معاملة الند للند أي أن يجعل المتكلم مخاطبه في مستواه أثناء المخاطبة ، فلا يشعره بأنه أدنى منه ؛ إذ لا تفيد هذه المعاملة إلا إذا كان المتكلم أعلى مرتبة من المستمع أو في مرتبة مساوية مرتبته .

لذلك يقتضي القصد في استعمال الألفاظ خصوصا المثيرة منها للأدب أو لها علاقة بنفسية المخاطب ، أن يستعمل لذلك أدوات وأساليب ، وصيغا تقوي علاقات التضامن بينهما ، حتى يأنس المخاطب ويطمئن اطمئنانا إلى ما يبديه له المتكلم من ثقة وعناية .

ج- كلمة (إتاوة)[3]

ذكر الجاحظ في كتابه : «الحيوان» جملة من الألفاظ التي كانت متداولة في الجاهلية وتركها الناس لبعدها المقصدي عن روح الإسلام ، وكانت أغراضها متفاوتة ، بين الصفة ، والتسمية ، والتصغير وغيرها . وذكر من جملتها لفظ

---

(١) التكوثر العقلي ص٢٤١

(٢) طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان ، ص٢٤١ .

(٣) إتاوة : الحيوان ٣٢٧/١ - ٣٣٠ ، ابن فارس : الصاحبي ، ص /١٠١- ١٠٧

(إتاوة) كما ذكر ألفاظا أخرى نعرضها مختصرة من كتابه كما استحضرها أيضا ابن فارس في كتابه «الصاحبي في فقه اللغة» ، ومن جملة ما نقله الجاحظ :

ترك الناس مما كان مستعملاً في الجاهلية أُموراً كثيرة ، فمن ذلك تسميتهم للخراج : إتاوة ، وكقولهم للرشوة ولما يأخذه السُلطان : الحُملان ، والمكس .[1]

وقال جابر بن حُني :

أفي كلِّ أسواق العِراقِ إتاوةٌ
وفي كلِّ ما باع امرؤ مكسُ دِرهم

وكما تركوا : أنعم صباحاً ، وأنعم ظلاماً ، وصاروا يقولون : كيف أصبحتم؟ وكيف أمسيتم؟

وقال قيس بن زهير بن جذيمة ، ليزيد بن سنان بن أبي حارثة : أنعم ظلاماً أبا ضمرة ! قال : نعمت ، فمن أنت ؟ قال : قيس بن زهير .

وعلى ذلك قال امرؤ القيس :

ألا عمِ صباحاً أيُّها الطَّللُ البالِي
وهلْ يعِمنْ من كان في العُصُر الخالِي

وعلى ذلك قال الأول :

أتوا ناري فقلتُ منُون قالوا
سراة الجنِّ قلتُ عِمُوا ظلاما

وكره مجاهد أن يقولوا : مُسيجد ، ومصيحف ، للمسجد ، القليل الذرع ، والمصحف القليل الورق ، ويقول : هم ، وإن لم يريدوا التصغير ، فإنه بذلك شبيه .

ح- كلمة (صَرُورة)[2] .

---

(١) يرجع إلى كتاب : الحيوان ، ٣٢٧-٣٣٠ .

(٢) يرجع إلى كتاب الحيوان ٣٢٧- ٣٣٠ . ، الصرورة : بفتح الصاد المهملة المفتوحة وضم الراء وإسكان الواو وفتح الراء

قال رسول الله ﷺ : (لا صرُورة في الإسلام)[1] .

ومعنى هذا فيما يُقال : هو الذي يدعُ النكاح تبتُّلاً .

حدَّثني علي بن أحمد بن الصَّبَّاح ، قال : سمعت ابن دُرَيْد يقول :

أصل الصَّرُورة : أن الرجل في الجاهلية كان إذا أحدث حدثاً فلجأ إلى الحرم لم يُهجْ ، وكان إذا لقيه وليّ الدم في الحرم قيل له : هو صرورة فلا تهجْه . ثم كثر ذلك في كلامهم وامتزجت المقاصد في هذه الكلمة ؛ حتى جعلوا المتعبد الذي يجتنب النساء وطيب الطعام : صرورة وصرورياً ، ولذلك يقول النابغة في أحد معانيه :

لـو أنهـــا عـــرضت لأشـــمط راهبٍ
عـــبـــد الإله صـــرورةٍ مـــتـــعـــبّـــدِ

أي منقبض عن النساء والتنعم ، ثم تغير مقصد هذه الكلمةً لما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام وأوجب إقامة الحدود بمكة وغيرها ، سمّى الذي لم يحُجَّ (صرورة وصرورياً) خلافاً لأمر الجاهلية ، كأنهم جعلوا أنّ تركه الحجَّ في الإسلام كترك المُتألّه إتيان النساء والتنعم في الجاهلية .

د- كلمة (حِجْراً محجوراً)[2]

كانت العرب تتداول هذه كلمة : (حِجْراً محجوراً) ثم ترك استعمالها ؛ بحث كانت تستعملها لمقصدين :

أحدهما : عند الحِرْمان إذا سُئِل الإنسان قال : (حجراً محجوراً) ، فيعلم السائل أنه يريد أن يحرمه . ومنه قوله :

---

(١) أبو داود (١٧٢٩) ، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٤٤٨) ، والإمام أحمد في «المسند» ، (١ / ٣١٢) ، والطبراني في «الكبير» ، والضياء المقدسي في «المختارة» ، وضعفه العلامة الألباني في «الضعيفة» ، (٢ / ١٣٠) . .

(٢) كتاب الحيوان : ص٣٢٨ وما بعدها .

حنَّتْ إلى النَّخلة القُصْوى فقلتُ لها
حِجْرٌ حرامٌ ألا تِلْك الدَّهارِيس

والثاني : الاستعاذة . كان الإنسان إذا سافر فرأى من يخافه قال : حِجْراً محجوراً . أي حرام عليك التعرّض لي . وعلى هذا فُسِّر قوله عز وجل : ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلائِكَةَ لا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْراً مَحْجُوراً﴾[1] يقول المجرمون ذلك كما كانوا يقولونه في الدنيا .[2]

ومن الكلمات الأخرى التي جرى تقدير معناها بالتصحيح والتصويب بحسب تصور مقصدها الذهني ووضعها الاستعمالي لدى المتلقي في «مناهي الألفاظ» نذكر الكلمات الآتية :

- كلمة (المساعي الحميدة)[3]

تم تعديل مقصد : المساعي الحميدة ، بدلاً من الصلح بين طائفتين من المسلمين ، وأن مقصدها عبارة عن تقدير جهود تبذل وحينئذ لا يحس الساعي في الصلح بأنه قد قصر في أداء مهمته ؛ لأنه أدى ما عليه . ولكن الصلح بين طائفتين متقاتلتين من المسلمين فرض على المسلمين وواجب عليهم ، ولا ينتهي إلا بانتهاء القتال والأمر واضح في الآية الكريمة في قوله تعالى : ﴿وإِنْ طَائِفتَانِ مِنَ الْمُؤمنِينَ اقْتتلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ الله فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[4] .

- كلمة : (شاطر)

تعديل القصد الملائم في كلمة شاطر ؛ بمعنى قاطع الطريق وبمعنى الخبيث

---

(١) الفرقان : الآية ٥٣ .

(٢) يرجع للمزيد من الأمثلة إلى كتاب الحيوان للجاحظ ، ص٣٢٦ وما بعدها .

(٣) عبد الله أبو زيد : معجم المناهي اللفظية ويليه فوائد في الألفاظ ، الطبعة الثالثة ، ص٥٩ .

(٤) سورة الحجرات : الآية : ٩ ، يرجع إلى معجم المناهي اللفظية ، ص٦٤ .

الفاجر ، وإطلاق المدرسين له على المتفوق في الدرس خطأ في اصطلاح الصوفية «الشاطر» هو السابق المسرع إلى الله فانظر كيف سرى هذا الاصطلاح الصوفي إلى تلقينه للطلاب .(١)

فالألفاظ في اللغة العربية قد يكون لها قصد مزدوج بناء على منطوقها ، كما تحمل دلالات قد تختلف في فهمها وتداولها من عصر إلى عصر ، ومن بيئة إلى بيئة ، كما تختلف في فهمها ومقاصدها باختلاف الجماعات والقبائل والنِّحَل أيضاً ، وفي هذا كله تطرأ تغيّرات على الدلالات من حيث الخصوص والعموم ، أو من حيث السمو والانحطاط ، أو من حيث التغيّر المطلق تغيراً جذرياً لا علاقة له بأصل الدلالة . وبالتالي يكون المقصد خاضعا لاعتبارات تقييمية على المستوى العقدي والأخلاقي ، وهي من القضايا التي تحتاج إلى أبحاث ودراسات معمقة ومستقلة في بعدها التاريخي والأخلاقي من أجل إبراز تأثيرها في مجال التخاطب .

٥. الاتساق التداولي وآلياته الانتاجية

الاتساق التداولي عبارة عن مطابقة القول للفعل مطابقة توافق القيم العملية الموجهة لمجال التداول(٢) . ويقتضي موضوع الاتساق إتقان الجانب القولي والفعلي من أجل الوصول إلى المقصد الأساس وهو القيام بالمقتضى العملي للمحدد اللغوي لمجال التداول . وليس غريبا أن نجد الاتساق التداولي المعرفي في التراث العربي والإسلامي كان أصلا من أصول الممارسة في السعي نحو تجديد منهجية الدراسة . ولذلك ينقل عن الفارابي قوله : «إن إنسانا علم جميع ما كتب أرسطو غير أنه لم يعمل به ، وآخر عمل إلا أنه لم يعلم ، فيفضل العامل

---

(١) المرجع نفسه ، ص٢٩٩ .

(٢) طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص١٣٦ .

الجاهل على التارك العالم» .(١)

والاتساق التداولي له آليات إنتاجية في فهم الخطاب وتفسيره وتعتمد على مستويين أحدهما ؛ محلي والآخر ؛ عام . ويخصص المحلي لدراسة المقصود غير المتبادر ، كمرامي الألفاظ التي منها الواضح والمبهم ، ومعرفة دلالات الألفاظ على الأحكام من حيث تعدد وجوهها ومناحيها ، وإدراك معاني الألفاظ في حالات عمومها واشتراكها ، وغير ذلك من الموضوعات . كما يهتم هذا الجانب بدراسة العلاقات الموجودة بين الأفعال الكلامية داخل النص ؛ مثل «التسويغ» و«الإضافة» و«الاستنتاج» ، وغيرها . وكذا شروط تحقيق اتساق المعنى التداولي المحلي ، واستكشاف وتصنيف ووصف علاقات هذا الاتساق في النص القرآني ، واستكشاف تحقق اتساق المعنى التداولي في النص ذاته ، وبيان دور الاتساق التداولي في إظهار أفكار النص .

أما العام ؛ فيفترض في النص أن يكون ذا اتساق تداولي عام سواء كان بسيطا أو مركبا ، ويهتم هذا الجانب مثلا بدراسة ظاهرة التجانس الصوتي في القرآن الكريم ، وسبل تطوير التلقي الشفهي ، وأثر المتنوعات الصوتية في فهم المقروء ، وأساليب ربط التلاوة والحفظ بالفهم والاستيعاب ، وتأثير هذا الربط في الجوانب النفسية والاجتماعية للقارئ والمستمع ، كما تبرز آثار الاختلاف في الخصائص النحوية ، والمعجمية ، والصوتية في فهم نصوص القرآن ، والحديث ، وتدرس أوجه القراءات التي تخالف القواعد النحوية الشائعة والمقررة في متون الكتب النحوية إذا تعلق بها اختلاف في المفاهيم ، ومسألة الوظيفة اللغوية للنص القرآني وغيرها .

وقد نتج عن دراسة هذه الحقول في إطار الاتساق التداولي في الدرس اللغوي ظهور اتجاهين رئيسين في فهم الخطاب الشرعي والنظر فيه ، على غرار

---

(١) ابن باجه أبو بكر محمد : رسائل ابن باجه الإلهية ، تحقيق : ماجد فخري ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص١٣٤ .

الفقه وأصوله تنظر في طبيعة ونوعية الأصول التي يستند إليها أصحاب كل اتجاه .

فكان هناك الاتجاه الظاهري ؛ وهو اتجاه ينظر في ضبط الكلام الظاهر دون أن يعلّقه بعوامل وتعليلات عقلية لا وجود لها في النص . ومن خصائص الاتجاه اللغوي الظاهري في فهم الألفاظ والنصوص ، أنها استدلالية واجتهاداتها تتفق جميعها على خاصية الأخذ بالظاهر ، أي الأخذ بظواهر النصوص ، وعدم الالتفات إلى ما وراء تلك النصوص من أسرار ومقاصد وتعليل ونظر . وبناء على ذلك ، فإن النحوي في نظر هذا الاتجاه لا يحتاج إلى تعليل ما ثبت بالنص ، «وذلك مثل سؤال السائل عن (زيد) من قولنا (قام زيد) لمَ رُفع؟ فيقال : لأنه فاعل ، وكل فاعل مرفوع ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر ، ولا فرق بين ذلك وبين من عرف شيئا ما حرام بالنص ، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علة ، لينقل حكمه إلى غيره ، فسأل لم حُرم؟ فإن الجواب على ذلك غير واجب على الفقيه»[1] .

كما يرى هذا الاتجاه إلغاء القياس باعتباره من مقاصد النحو ، ومثال ذلك قياس إعراب الفعل المضارع على إعراب الاسم ، فالاسم عند النحاة أصل والفعل المضارع فرع اكتسب إعرابه لعلتين :

أولاهما : كونه صالحا للدلالة على الحال والاستقبال كالفعل يقوم فإذا قلت : سوف يقوم تخصص للاستقبال بعد أن كان شائعا .

وثانيهما : دخول لام الابتداء عليه كما تدخل على الاسم نحو كقولك : إن زيداً لقائم في الاسم وقولك : إن زيداً ليقوم في الفعل المضارع .

فقد رفض ابن مضاء وهو من نحاة الظاهرية هذا القياس في كونه مقصدا

---

(١) ابن مضاء القرطبي : الرد على النحاة ، تحقيق الدكتور : شوقي ضيف ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثانية ، ص١٣٠ .

لإعراب الفعل المضارع ، وحكم بأن الإعراب في الفعل المضارع أصل كما هو أصل في الاسم .[1]

فكانت العبرة لدى الاتجاه اللغوي الظاهري في الاشتغال بألفاظ النصوص الشرعية ومنطوقها ، كتلك المتعلقة بالقياس ، والمعهود ، والسياق ، والمجاز ، وغيرها وليس بتعليل النصوص وأحكامها أو النظر في حكمها ومقاصدها . وقد انطلق النظر مع هذا الاتجاه من المستوى النظري الذي يرى بأن الخطاب الشرعي متناهي في ألفاظه ، على الرغم من عدم تناهي مفاهيمه ، وعدم تناهي الوقائع الحيوية مع تناهي العقل البشري . وهو المنظور الذي انطلقت منه المذاهب الفقهية ؛ حيث تناهي النصوص لاتخاذ القياس دليلا شرعيا رابعا بعد الكتاب ، والسنة ، والإجماع[2] .

ومن منطلق هذا التعليل يرى الاتجاه الظاهري أن مقابلة غير المتناهي بالمتناهي محال[3] ، ولذلك اتخذ النحو الظاهري من هذه الخاصية نفسها مندوحة لإثبات بطلان القياس ، والاعتداد بدليل العقل ، وشهادته ، والأخذ بالمعنى المنطوق للألفاظ دون التفات إلى مقاصدها ومضمونها . كما تصوروا بأن النص قادر على استيعاب الوقائع رغم تعددها وتنوعها ، بأحكامه دون حاجة إلى القياس . فسلكوا مسلك تجريد النص وتحويله إلى قاعدة كلية يمكن أن تشتمل على ما لا يتناهى من الوقائع ، بحجة أن لغة النص الشرعي ليست كأية لغة أخرى . وأن لغة المتكلم من البشر تحيط بها قرائن كثيرة ، أما لغة النص

---

(١) الرد على النحاة ، ص١٣٤ .

(٢) يرجع إلى : في الاحتجاج لإثبات القياس والرد على هذه الشبه : أبو حامد الغزالي ، المستصفى في علم الأصول ، ٢/٢٥٦-٢٧٨ .

(٣) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، مصطفى الباني الحلبي وأولاده بمصر ، ط٢ ، ١٣٧٠هـ ، ١/٢-٣ .

الشرعي فينبغي أن تكتشف معانيها من خلال قوانين ، وعلاقات لغة هذا النص ذاتها[1] .

وقد أدى التعامل الظاهري مع النصوص إلى استثمار المجالات الدلالية للألفاظ لكي يتم إدراج المفاهيم التي تستند إليها الأحكام الشرعية . وربما حمل ذلك بعض فقهاء النحو إلى النظر في إعادة صناعة النحو كما هو الشأن عند ابن رشد في كتابه «الضروري في صناعة النحو»[2] الذي أشار فيه إلى بواعث التأليف فيه ومنها :

أ- مبالغة النحاة في مصنفاتهم ، فأدخلوا فيها من التعريفات والتعليلات مما لا يحتمله علم النحو ، ويقول في ذلك : «وصار النحاة يكلفون في إعطاء أسباب الكليات التي يضعونها في هذه الصناعة فوق ما تحتمله الصناعة» .

ب- تقصير النحاة في اتباع منهج دقيق يقوم على بيان حصر لأنواع الإعراب ، فيقول : «ولم يسلكوا في حصر قوانين الإعراب والمعربات طريقا من الطرق الصناعية ، ولا سيما قدماؤهم ، وأما المتأخرون فقد تجدهم سلكوا في ذلك بعض السلوك» . كما أنهم قصروا في بيان الجمل التي تختص بكل نوع وأسباب ذلك فحادوا عن تمثل منهج شامل يخلص بهم إلى تقديم النحو على الوجه الصحيح ، كما أن التقصير تمثل في عدم بيان الحكمة في اختصاص نوع ما بحكم ، وهذه الحكمة التي رام النحاة الوقوف عليها ، فلم يوضحوها كل الإيضاح» ، وتمثل التقصير أيضا في قسمتهم غير الحاصرة التي أفسدت عليهم المنهج .

ج- مخالفة الأصول المنهجية ؛ ويقول في ذلك : «وقد يستعمل أهل هذه الصناعة القياس فيما جهل سماعه ، إنهم يقيسون المجهول على المعلوم ، وهو ضعيف ، وربما أفرطوا حتى يردوا السماع بالقياس» .

---

(١) يرجع إلى : الإحكام في أصول الأحكام ، لابن حزم ، ، مج٢ ، ٧ / ٥٧- ٥٨ و٦٢- ٦٣ .

(٢) ابن رشد : الضروري في صناعة النحو ، تحقيق ودراسة : منصور علي عبد السميع ، دار الفكر ، ٢٠١٠ . يرجع إلى مقدمة الكتاب ومابعدها .

وقد وضح ابن رشد منهج الاستفادة من هذه الصناعة فقال : «وينبغي أن نستفتح القول في ذلك بالأشياء التي جرت العادة أن تستفتح بها كل صناعة يرام تعلمها على المجرى الصناعي ، فإن الاستفتاح بها نافع في التعلم ، وهي أن يخبر أولا ؛ ما غرض هذه الصناعة ، وثانيا ؛ ما منفعتها ، وثالثا ؛ ما أقسامها ، ورابعا ؛ النحو المستعمل في تعلمها ، وخامسا ؛ مرتبتها من العلوم في التعلم ، وسادسا ؛ نسبتها من سائر العلوم ، وسابعا ؛ ما يدل عليه اسمها ، وثامنا ؛ معرفة من وضعها»(١) .

ويركز ابن رشد على الأمور الكلية أي الأساسية في كتابه إذ يقول : «إن الصناعة هي التي تحيط بأمور كلية يصل بها الإنسان إلى الغرض المطلوب من تلك الصناعة» ، وهذه الكليات تمثل منهجه العام تاركا الجزئيات لمرحلة تالية أو لمستوى أعلى علميا لمن أراد التخصص .

إن أهداف المقاصد النحوية ، كما أشار إليها ابن رشد تحتاج إلى إعادة تنظيم الأبواب النحوية ، وإعادة تنسيق موضوعاتها لكي تتفق مع أهداف المتخصصين في العلوم الشرعية ، فيقتصر من النحو الكلي على ما يعين على استنباط معاني النصوص الشرعية ، وتضم إليه القضايا الأسلوبية من علوم البلاغة . فيكون القصد من تعلم النحو في هذا الباب الوصول إلى تعلم نحو خاص لهدف محدد ، وهو نحوٌ عملي يسعى إلى فهم الخطاب الشرعي ، مستبعدا المبادئ والأسس النظرية الافتراضية التي لا تفيد في تحقيق أهداف المادة .

أما الاتجاه الثاني ؛ فيمثله التيار اللغوي المقاصدي ؛ الذي يتحرى مقاصد الخطاب ومراميه . ويستند هذا التيار إلى التسليم العام بكون الخطاب الشرعي له مقاصد في عموم أحكامه ونصوصه .

وينطلق دائما من كون صاحب الخطاب له مقاصد معينة ومعان محددة عنده ، وهي التي أراد تبليغها للمخاطب وأراد من المخاطب فهمها واستيعابها

---

(١) الضروري في صناعة النحو : (المقدمة) .

وأخذها بعين الاعتبار، وأن اللازم هو تحري مقاصد الخطاب كما يريدها صاحبه والوقوف عندها، بلا نقصان ولا قصور وأيضا بلا زيادة ولا تجاوز[1] .

وبذلك يتميز التيار اللغوي المقاصدي بكونه لا يلتزم التفسير الحرفي فقط للنصوص الشرعية، ولا يكتفي بظواهر النصوص وألفاظها، ولا يسعى إلى الإلغاء التام لظواهر الخطاب وتعطيل ألفاظه جملة وتفصيلا، ولكنه يسعى إلى استلهام الفهم من المصالح التي جاء الخطاب لغايتها مسترشدا بظروفه وأغراضه وما عرف من المعهود في عرف الشرع من الأحكام، منسجما مع روح الشريعة وعللها المنصوصة وأحكامها المستنبطة . وكل ذلك بالاعتماد على مهارة التأويل الصحيح والنظر المتوازن في توجيه المعاني التي تقيّد الخطاب وتضبط معناه المقصود كما يقول الطاهر بن عاشور: «يقصر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج لبه ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق»[2] .

إن فهم مقاصد اللغة للنصوص الشرعية يتوقف على وضع ضوابط لآلياته الإنتاجية في فهم الخطاب وتفسيره، ومنها ؛ التأويل الصحيح، والنظر المتوازن الذي ينبني على الاستدلال الواضح، وإلا آل الأمر إلى تحميل النصوص غير ما تحتمل، وإخراج عمل مقاصد اللغة من حدودها المعقولة، ونقلها إلى اتجاه تقويلي يتقوّل على النصوص ويسرف في تأويلها ولو كان هذا التأويل مناقضا لقواعد العلم وقواعد الاستدلال والاستنباط .[3]

وينقل عن الغزالي قوله : «فأنا اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي، لأن

---

(١) يرجع إلى : الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، لأحمد الريسوني، ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) يرجع إلى الفكر المقاصدي : قواعده وفوائده، لأحمد الريسوني، ص ١٤٧-١٤٨ .

(٣) يرجع إلى الفكر المقاصدي للريسوني، ص : ٩٤ .

الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة ، اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين ، ولا أوثر أن أتبع أحدا منهم ، فيقصر فهمك عليه ، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين ، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالتداول بين جميعهم ، واخترعت ألفاظا لم يشتركوا في استعمالها ، حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها»[1] .

(١) الغزالي : محك النظر ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ، ١٩٦٦ ، ص ٤٨-٤٩ ،

الفصل الثالث:

القصدية وتفسير الخطاب

المبحث الأول:
المنهج القصدي وقضايا اللغة في تفسير النص

شكل منهج تفسير القرآن الكريم المصدر الأول من مصادر المعرفة التي نبهت عليها دراسات الباحثين القدماء والمحدثين . وقد حاولت عدة دراسات أن تسهم في نقاش عميق للأفكار التي عرضتها المناهج اللغوية في التفسير ؛ فظهرت في الآونة الأخيرة محاولات عديدة تدعو إلى إعادة قراءة النص القرآني وتفسيره بناء على معطيات المنهج القصدي ؛ ومن هذه المحاولات ما قدمه الباحث العراقي عالم سبيط النيلي حول ما سماه بالمنهج اللفظي ، واعتبره منهجا جديدا في تفسير القرآن الكريم يعتمد على إلغاء الترادف في اللغة وما يتبعه من تكرار أو حذف أو اعتباط ، وينظر إلى القرآن بوصفه نظاما لغويا محكما مستقلا بذاته لا يخضع لقواعد الاعتباط اللغوي .[1]

فأمثال هذه النماذج لم تكن جديدة في الدراسات اللغوية التي تهتم بالقرآن ؛ بحيث قام ثلّة من الباحثين بتفسير مفردات القرآن ، وفي طليعتهم «تفسير غريب القرآن» لابن قتيبة (ت . ٢٧٥ هـ) ، و«مفردات غريب القرآن» لأبي القاسم الراغب الأصفهاني (ت .٤٢٥ هـ) ، ثم أعقبته تآليف أخرى مختلفة مثل «بصائر ذوي التمييز» للفيروز أبادي (ت . ٨١٧هـ) وغيرها ، من المؤلفات التي ترى بأنّ كلام العرب مشحون بالمجاز والكنايات ، وربما يستعمل اللفظ لمناسبة خاصة في معنى قريب من المعنى الأوّل في مجال الاشتراك

---

(١) يرجع إلى : النظام القرآني ، للنيلي عالم سبيط ، مقدمة في المنهج اللفظيي ، اعداد فرقان محمد قي ومهدي الواثلي ، الطبعة الثانية ،٢٠٠٣ ، مكتبة بلوتو ، ص٣٢ وما بعدها .

والترادف وغيرها . ولكنها في الوقت نفسه حاولت أن تشير إلى أهمية المنهج في تفسير النص القرآني ، مع الوقوف على جانب الدقة والتمحيص العقلي في ضبط دلالة ألفاظه ومعرفة مقاصدها .

وإذا كانت اللغة العربية تشترط على المفسر في تفسيره للقرآن الكريم ، الكشف عن معناه القصدي بناء على (الإعجاز اللغوي) الذي تتضمنه مادته ، فإن هذا الشرط هو الذي جعل أصحاب التفسير القصدي يقتنعون بوجود علاقة واقعية بين الدال والمدلول . وأن أي اعتماد في البحث اللغوي عند العرب على المبدأ الاعتباطي سيكون تناقضا صريحا ؛ لأن نصوص القرآن ترفض الاعتباط ، والتكرار والترادف .

وقد بنى أصحاب المنهج القصدي في التفسير رأيهم على ضرورة الوعي في التمييز بين (الكلمات) و(الكلام) المشار إليه في الآيتين : ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾[2] وانطلاقا من الفروق الموجودة بين لفظي (الكَلِم) و(الكلام) ، اعتبروا بأن عدم الوعي بالتفسير السليم للكلام قد يوقع في (التحريف) ، خصوصا وأن التحريف وردَ مقرونا بلفظ (الكلام) في سورة البقرة في قوله تعالى : ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ .[3]

يقول النيلي : «نلاحظ إذا استعرضنا جميع الموارد الخاصة بهذين اللفظين في القرآن الكريم أن لفظ (الكلام) هو اسم عام مثل : نظام ، قيام ، دفاع . الخ ، فهو اسمٌ لما يُتكلَّمُ به من غير تحديد .

بينما لفظ (الكَلِم) فهو جمعٌ مفردُهُ (كَلْمَةٌ) بالفتح والسكون وهي الوحدة

(١) النساء : الآية ٤٥ .

(٢) المائدة : الآية ٤٣ .

(٣) البقرة : الآية ٧٤ .

اللغوية ، وليس هو جمعٌ لمفردة (كَلِمَة) بالفتح والكسر ، لأن جمعها هو (كَلِمات) .»[1]

وقد علل ذلك بكون (الكلام) يُحتمَلُ أن يبدّل ، انطلاقا من قوله تعالى : ﴿يريدون أن يبدّلوا كلام الله﴾[2] وقوله تعالى : ﴿وقد كان فريقٌ منهم يسمعون كلام الله ثمّ يحرّفونه﴾[3] ، بينما (الكلمات) لا تتبدّل كما هو واضح في قوله تعالى : ﴿لا تبديل لكلمات الله﴾[4] وقوله تعالى : ﴿وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾[5] ، وقوله تعالى : ﴿وتمّت كلمة ربّك صدقاً وعدلاً لا مبدّل لكلماته﴾ .[6]

فضروري أن تكون (الكلمات) هي غير (الكلام) ولا مجال لترادفهما لأن (الكلِم) هو غير (الكلام) ، وأن كلمات الله إذا كانت هي عين كلامه فهي في كتبه ،لكنه تعالى غايرَ بين اللفظين في الآية :(فصدّقت بكلمات ربّه وكتبه)[7] ، ويستنتج من ذلك ؛ أن الكلمات ليست هي الكتب أو ما انطوت عليه .

ومن هذا التمييز اللفظي يظهر بأن (الكلِمة) في التعبير القرآني ليست هي (اللفظ) ولا الجملة ، لأن لها (اسماً) محددا في هذا التعبير ، بينما اللفظ لا اسم له لأن الألفاظ أسماء أنفسها ، قال تعالى : ﴿بكَلِمَةٍ منه اسمه المسيح﴾[8] ثم

---

(١) النيلي : النظام القرآني ، ص ٣٢ .

(٢) الفتح :الآية ١٥ .

(٣) البقرة :الآية ٧٤ .

(٤) يونس : الآية ٦٤ .

(٥) الأنعام : الآية ٣٤ .

(٦) الأنعام : الآية ١١٥ .

(٧) مريم : الآية ١٢ .

(٨) آل عمران : الآية ٤٥ .

قوله تعالى : ﴿ويريدُ اللهُ أن يُحقَّ الحقَّ بكلماته ويقطع دابر الكافرين﴾[1] .

والحقّ الذي يريد إحقاقه (كما هو معلوم) هو كلامه الذي جاء في كتبه . فلا يمكن إحقاق الكلام بالكلام إذا كانت الكلمات والكلام سواء . فيكون الجمع (كَلِمٌ) هو الجمع المتعيّن لما نسمّيه بالوحدة اللغوية (اللفظ) أي الكلْمة ، والاسم المشتق من فعله هو (الكلام) ، فانتظام الكلِم في مواضع محدّدة ينتج منه (كلامٌ) .[2]

ويظهر من هذه التمايزات التي يسعى التفسير القصدي إلى إثباتها ؛ بأن كل لفظ من القرآن الكريم متميز عن غيره وله مدلوله الخاص في كلام الله ، ولا يقبل الترادف ، ويمكن أن تشتق وحدات لغوية من معناه ، من أجل الفهم العام للنص القرآني . ولكن علماء التفسير لهم اجتهادات كثيرة في هذا الباب خصوصا في تعقب الكلمات واشتقاق معانيها وأن القول بترادفها من عدمه محل خلاف بينهم .

ولذلك التزم المفسّرون لكتاب الله تعالى في بعض الموارد بتغيّر معنى اللفظ إذا تغيّر تركيب الجملة ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أو كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[3] . فقد اتّجه المفسّرون إلى البحث حول معنى كلمة «قالتا» في الآية مع عدم بحثهم حول هذا اللفظ في الموارد الأُخرى في القرآن . والسبب في ذلك هو أنّ «قالتا» هنا ترجع إلى السموات والأرض ، وهما من غير العاقل . يقول البغوي في تفسيره : (قالتا أتينا طائعين) ولم يقل طائعتين ؛ لأنه ذهب به إلى السماوات والأرض

---

(١) الأنفال : الآية ٧ .

(٢) يرجع إلى المستويات النظرية التي قدمها عالم سبيط النيلي حول هذا الموضوع في كتابه : الحل القصدي واللغة الموحدة ص٣٢ وما بعدها .

(٣) فصّلت : الآية ١١ .

ومن فيهن ، مجازه : أتينا بما فينا طائعين ، فلما وصفهما بالقول أجراهما في الجمع مجرى من يعقل .(1)

وقريب من ذلك ما أشار إليه ابن عاشور في أن المقصود من قوله : (قالتا أتينا طائعين) ؛ فيجوز أن يكون قول السماء والأرض مستعارا لدلالة سرعة تكونهما لشبههما بسرعة امتثال المأمور المطيع عن طواعية . ويجوز أن يكون تمثيلا لهيئة تكون السماء والأرض عند تعلق قدرة الله تعالى بتكوينهما بهيئة المأمور بعمل تقبله عن طواعية . وهما اعتباران متقاربان ، إلا أن القول ، والإتيان ، والطوع ، على الاعتبار الأول تكون مجازات ، وعلى الاعتبار الثاني تكون حقائق وإنما المجاز في التركيب على ما هو معلوم من الفرق بين المجاز المفرد والمجاز المركب في فن البيان .(2)

ولكنّ أتباع التفسير القصدي يرون أنّ «قالتا» هنا هي المعنى نفسه الوارد في سائر الآيات ، معتبرين أنّ «القول» غير «الكلام» ؛ ذلك أنّ المتكلّم قائلٌ لا محالة ، ولكن ليس كلُّ قائلٍ متكلّماً(3) ، وهو خلاف ما ذهب إليه أغلب المفسّرين لهذه الآية .

١ . الترادف والتفسير القصدي

لايمكن الكلام عن القصد في المعاني دون الحديث عن الترادف ؛ وهو اشتراك لفظين أو أكثر في حمل معنى واحد باعتبار واحد ؛ أي أن يكونا من نوع واحد اسمين أو صفتين ليسا متغايرين . عرفه الجرجاني بقوله : «هو توالي

---

(1) يرجع إلى : تفسير البغوي معالم التنزيل ، للحسين بن مسعود البغوي ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الرياض ، ١٦٦/٧ .

(2) يرجع إلى التحرير والتنوير : محمد الطاهر بن عاشور ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٢ م ، ٢٥/ ٢٤٧ .

(3) يرجع إلى النظام لقرآني : للنيلي : ص٧٠ .

الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد»[1] .

أو هو «توارد لفظتين مفردتين أو ألفاظ كذلك في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة ، وتلك الألفاظ تسمى مترادفة» .[2]

ومسألة الترادف ليس مما يتفق العلماء على الإقرار به في اللغة العربية ، فبعض العلماء من القدماء والمحدثين أقر به واعتبر تلك الألفاظ مؤدية لمعنى واحد كسيبويه (١٨٠هـ) والأصمعي (٢١٦هـ) والفيروزبادي صاحب القاموس المحيط (٨١٧ هـ) . ومنهم من لا يرى ذلك ويرى بأن الترادف ينافي فكرة الوضع ؛ كأبي منصور الثعالبي (٤٢٩هـ) صاحب كتاب (فقه اللغة وأسرار العربية) وكأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ) الذي يرى إنكار الترادف بتصنيف كتاب (الفروق في اللغة) ليؤكد من خلاله أن هذه الألفاظ ليست مترادفة ، فهذا الفريق يؤمن بهذه الفكرة ويرى أن الألفاظ التي يظن أنها مترادفة ليست كذلك حقيقة ،لكنها متقاربة ، وهي تحمل فروقا دقيقة بينها لم تكن تخفى على أصحاب اللغة الذين كانت اللغة عندهم حسا وذوقا وفطرة .

وقد أشار ابن الأعرابي (٢٣١ هـ) إلى ذلك بقوله : «كل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه ، ربما عرفناه فأخبرنا به ، وربما غمض علينا فلم نلزم العرب جهله»[3] ويقصد بالذين يجهلونه هم الذين يظنون أن تلك الألفاظ بمعنى واحد ، أي هم الذين يظنون أن تلك الألفاظ مترادفة .

ولعل أول إشارة دلت على وقوع الترادف في اللغة كانت من سيبويه وذلك في قوله : «اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف

---

(١) محمد بن علي الجرجاني : التعريفات ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغدادن ١٩٨٦ ، ص٣٧

(٢) محمد علي التهانوي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون ، ٤٠٦/١ .

(٣) محمد علي التهانوي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون ، ٤٠٦/١ .

اللفظين والمعنى واحد ، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين . . .فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو : جلس وذهب . واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو : ذهب وانطلق»[1] وبهذا لم يفرق بين ذهب وانطلق فهما مترادفان .

وينقل ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) في مجلس أدبي لغوي في زمانه ، ليصف استغرابه من عجز أحد الحضور عن معرفة معاني بعض الألفاظ ، وعن جهله في التفريق بين الألفاظ المتقاربة وذلك بقوله «فما رأيت أحدا منهم يعرف فرق ما بين الوكع والكوع ولا الحنف من الفدع ولا اللّمى من اللطع ، فلما رأيت هذا الشأن كل يوم إلى نقصان وخشيت أن يذهب رسمه ويعفو أثره ، جعلت له حظا من عنايتي[2] وقد أفرد ابن قتيبة باباً في كتابه (أدب الكاتب) أسماه «باب معرفة ما يضعه الناس في غير موضعه[3] .

كما نفى ابن فارس (ت٣٩٥ هـ) وقوع الترادف في اللغة ، إذ إن الشيء إذا كثرت مسمياته فإن لكل مسمى معنى يختلف عن معنى المسمى الآخر ، وذلك نحو السيف والمهند والحسام ، وكذلك الأفعال ، نحو : مضى وذهب وانطلق وقعد وجلس ورقد ونام وهجع[4] .

ولعل فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ) هو أول من وضع شروطا لقبول الترادف في اللغة العربية عند تعريفه للترادف : «هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد قال : واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحد فليسا مترادفين ،

---

(١) سيبويه ، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر : الكتاب . تحقيق : عبد السلام محمد هارون . عالم الكتب ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٣ ، ٢٤/١ .

(٢) ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم : أدب الكاتب . تحقيق : محمد الدالي . مؤسسة الرسالة ، ط٢ ،١٩٩٦ ، ص١١-١٢ .

(٣) يرجع إلى : المصدر نفسه ، ص١١-١٢ .

(٤) يرجع إلى : الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، ابن فارس أحمد بن زكريا : . تحقيق : عمر فاروق الطباع . مكتبة المعارف ، بيروت ، ١٩٩٣ ، ص٩٧-٩٨ .

وبوحدة الاعتبار عن المتباينين كالسيف والصارم فإنهما دلاّ على شيء واحد لكن باعتبارين : أحدهما على الذات ، والآخر على الصفة ، والفرق بينه وبين التوكيد أن أحد المترادفين يفيد ما أفاده الآخر كالإنسان والبشر ، وفي التوكيد يفيد الثاني تقوية الأول والفرق بينه وبين التابع أن التابع وحده لا يفيد شيئا كقولنا : عطشان نطْشان .»[1]

ولكن المفيد في موضوع الترادف في الخطاب ، وهو البحث عن مقامات القصد منه في الكلام وعن السمات اللغوية التي تميز المفردات بعضها عن بعض . ولذلك نجد أمامنا في تحديد مقامات القصد في الترادف أمرين أساسين مترابطين :

الأول : وهو اعتبار الترادف مقاما لتحصيل «الإفادة» في حق المتكلم ، والتفهم في حق السامع ، كما يوسع حرية اختيار الصفات المتعددة للمدلول الواحد ، باختيار الكلمات من الثروة التي تقدمها له اللغة . ولهذا يقول السامرائي : «الترادف عندما يكون من لغتين ؛ أما في اللغة الواحدة فليس فيها ترادف . لغة تسمي سكين ولغة تسميها مدية ، هاتان لغتان ، اللهم إلا إذا كانت تراكم اللغة بالاتصال والتأثير والتأثر ؛ أما في أصل اللغة فلا أظن أن هناك ترادفاً وكل كلمة وضعت لغرض حتى لو كان هناك تقارب كبير ولكن ليس ترادفاً .»[2]

الثاني : وهو اعتبار الترادف مقاما لتحقيق «الاختيار» باعتباره من الوسائل التي توفر قائمة كبيرة من الإمكانات المتاحة لاختيار المفردات ، والاختيار هو أحد التعريفات الشائعة للأسلوب ، إذ يعرف الأسلوب بأنه اختيار أو انتقاء استنادا إلى علاقة المنشئ بالنص ، فالمنشئ يقوم بانتقاء

---

(١) جلال الدين السيوطي : المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق : محمد أحمد جاد المولى ، وآخرون ، دار الفكر ، بيروت ، (د .ت)٣٨٨/١ .

(٢) فاضل السامرائي : لمسات بيانية في نصوص من التتنزيل ، ص١٦٨ وما بعدها .

سمـــات لغويـــة معينـــة من جملة الإمكانات التي يقدمها النظام اللغوي له .[1]

ويدل هذا الاختيار على إيثار المنشئ لهذه السمات على سمات أخر بديلة تنافسها ، ومن مجموع تلك الاختيارات الخاصة لمنشئ معين ينماز أسلوب الترادف من أسلوب سواه .[2]

وعندما نتحدث عن مقام الاختيار في الترادف الذي تتحقق به مقامات أسلوبية أخرى كالفائدة والفهم ، يتوجب علينا أن نميز بين نوعين مختلفين من الاختـيـار ، الأول : اخـتـيـار محكوم بالموقف أو المقـام ، والآخر : تتحكم به مقتضيات التعبير الخاصة .[3]

ويسمى النوع الأول بالاختيار التداولي ، إذ يؤثر فيه المنشئ كلمة أو عبارة ؛ لأنه يراها أكثر مطابقة في نظره للحقيقة ، وهذا يجعل الاختيار ينطلق من فكرة وجود علاقة بين اللغة والعمل ، فهو يحقق قصدية المتكلم في إحداث تأثير ما[4] . ومن خلال هذا الاختيار مثلا نجد استعمال الله تعالى في كلامه الحكيم لفعل (يفعل) جوابا على سؤال زكريا ، ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ﴾[5] ﴿كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[6] واستعمال الفعل (يخلق) جوابا على سؤال مريم (عليها

(١)يرجع إلى نحو نظرية أسلوبية لسانية : لفيلي سانديريس ، ترجمة خالد محمد جمعة ، المطبعة العلمية ، دمشق ، ٢٠٠٢ ، ص ٤١ .

(٢) يرجع إلى : نحو نظرية أسلوبية لسانية ، لفيلي ساندريس ، ص ٢١-٢٢ .

(٣) يرجع إلى : الأسلوب دراسة لغوية إحصائية ، لسعيد مصلوح ، مطبعة حسان ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص٢٣ .

(٤)يرجع إلى مفهوم (التداوليات) في المبحث الخاص بها من هذا الكتاب .

(٥) آل عمران : الآية ٤٠ .

(٦) آل عمران : الآية ٤٠ .

السلام) ، ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ﴾[1] ﴿كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾[2] .

وبناءً على هذا الفَهْم نرى بأن التعبير بلفظ (يفعل) في قول زكريا لا يُثير خواطرَ سيِّئة ؛ لأنَّ زكريا وامرأته زوجان ، فلا شبهة إن حملت المرأة ؛ لأنَّ زوجها بجانبها ، وقد كان إخصابها بواسطة تسخير زوْجها لذلك ، والتسخير والإخصاب مِن فعل الله ، أما في حالة مريم(عليها السلام) ، فإنَّ التعبير بلفظ (يفعل) ربما أثار خواطرَ سيِّئة ، فاللفظ لهذا غير مناسب ، ومِن هنا جاء الفعل (يخلق) ليوحي بطلاقة القدرة ، وهيمنة الإرادة والمشيئة الإلهية .[3]

وهذا هو الاختيار التداولي ؛ لأنه رعى فيه المتكلم سبحانه مقتضيات الموقف أو المقام أو حال مخاطبه .

أما النوع الآخر من الاختيار ؛ فهو الاختيار النحوي بمفهومه الشامل ، وفيه يحصل اختيار الصوت اللغوي والصيغ الصرفية ، ونظم الجملة ، ويحصل هذا الاختيار عندما يفضل المنشئ كلمة على أخرى أو تركيبا على تركيب ؛ لأنه أصح أو أدق في نقل ما يريده ، فينتج من استعمال الإمكانات التي يقدمها النظام اللغوي ، وليدات وتنويعات قليلة أو كثيرة تؤكد طريقة المنشئ في التأليف التي تتفاوت من مؤلف إلى آخر حتى تصل إلى مجال عجيب للاختراع بحسب ملكات المبدع[4] ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ .﴾[5] .

ويتحدد الشكل النهائي[6] ، لنص ما بهذين الاختيارين التداولي والنحوي

---

(١) آل عمران : الآية ٤٧ .

(٢) آل عمران : الآية ٤٧ .

(٣) يرجع إلى : البيان في روائع القرآن ، لتمام حسان ، عالم الكتب ، القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ٢١٢/١ .

(٤) يرجع إلى : مدخل لفهم اللسانيات ، لروبير مارتن ، ، ترجمة عبد القادر المهري ، مراجعة الطيب البكوش ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروتن لبنان ، ٢٠٠٥ ، ١٢٩ .

(٥)المؤمنون : الآية ١٤ .

(٦) الأسلوب دراسة لغوية إحصائية ، ٢٥ .

معا ، ذلك أن الاختيار يكون تداوليا حين تكون السمات المختلفة تعني دلالات مختلفة ، ويكون الاختيار نحويا عندما يعبر عن معنى عام واحد بطرق لغوية مختلفة .

والفصل في ذلك كله هو القرآن الكريم ، الذي جاء في ذروة البلاغة العربية ، وهو الحاكم على اللغة المخصص لاستعمالها . قال الرافعي : «فتألفت كلماته (القرآن) من حروف لو سقط واحد منها أو أبدل بغيره أو أقحم معه حرف آخر لكان ذلك خللا بينا .»[١]

ويظهر من ذلك في تفسير القرآن الكريم ؛ بأن المعنى الذي تحمله آية كريمة لا يمكن أن تؤديه عبارة أخرى وإن كانت مرادفة لها . ولعل المتأمل في مواطن ورود بعض الكلمات التي يقال بترادفها في القرآن الكريم يلحظ بأن هناك فروقا بين تلك الكلمات ؛ وأنه لا يجوز أن تأخذ إحداها مكان الأخرى وإلا لضعف المعنى ومن هذه الكلمات مثلا :

- الرؤيا والحلم[٢] : يستعمل القرآن الكريم كلمة الرؤيا لما يكون حقا وصدقا . ويتجلى ذلك بوضوح تام في مواقع الرؤيا في القرآن الكريم التي تختلف في علاقتها بإبراهيم (عليه السلام) في رؤياه لذبح ولده في سورة الصافات ، وفي رؤيا يوسف (عليه السلام) التي تحققت بسجود والديه وإخوته له ، وفي رؤيا رسول الله (ﷺ) في سورتي الإسراء والفتح كقوله تعالى : ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحاً قَرِيباً﴾[٣] .

---

(١) مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، ضبطه وصححه ، معمد سعيد الغريان ، ط٤١٩٢٦ص٢٤٧ .

(٢) رمضان عبد التواب : فصول فى فقه العربية ، القاهرة ، مكتبة الخانجى ، ١٤١٥هـ١٩٩٤م ، ص ٣١٧ .

(٣) الفتح : الآية ٢٧ .

وفي رؤيا العزيز في سورة يوسف إذ قال ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ . قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾(1)

ويظهر من الآية الأخيرة بوضوح تام بأن الملأ ردوا عليه بأنها عبارة عن (أحلام) ، وأنهم لا يعرفون تأويل الأحلام مما يقطع بأن الحلم يحمل قصدا مخالفا لقصد (الرؤيا) ؛ وهو عبارة عن الهواجس المختلطة والصور المشوشة التي لا تُصدّق ، وقد ظنوا أن رؤيا الملك كذلك ، أما هو نفسه فقد عبر عنها بالرؤيا لأنها كانت واضحة جلية له ، ولأن الله تعالى يعلم صدق وقوعها فاختار لها هذا اللفظ .

– الخشية والخوف : وردت الخشية والخوف معا في قوله تعالى : ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِى الْبَحْرِ يَبَساً لا تَخَافُ دَرَكاً وَلا تَخْشَى﴾(2) وفي قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾(3) ، وفي التمييز بين معنى الخشية والخوف يقول أبو هلال العسكري (ت . ٤٠٦هـ) : «إن الخشية تتعلق بمنزلة المكروه ، ولا يسمى الخوف من المكروه نفسه خشية .»(4) ، وقال الراغب الأصفهاني (ت . ٤٢٥هـ) : «الخشية خوف يشوبه تعظيم وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه .»(5)

فالخشية أعلى مرتبة من الخوف لأنها ثمرة اليقين وصدق الانفعال الناجم

---

(1) سورة يوسف : الآية ٤٣ .

(2) سورة طه : الآية ٧٧ .

(3) سورة الرعد : الآية ٢١ .

(4) العسكري : الفروق اللغوية ، ٣٢٦ .

(5) الراغب الأصفهاني : مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق : صفوان عدنان داودي ، ط١ ، دار القلم ، دمشق ، ١٩٩٦ ، ص ٢٨٣ .

عن ذروة الإجلال ،[1] والخشية في القرآن تكون من الله ، وقد تقترن بالأمور العظيمة كالغيب والساعة واليوم الآخر . قال الزملكاني (ت . ٦٥١هـ) : «ومن هذا الباب الخشية والخوف قد يظن أنهما بمعنى ، مع أن الخشية أعلى مرتبة من الخوف ، فإنها مأخوذة من قولهم : «شجرة خشية» ، إذا كانت يابسة وذلك فوات بالكلية ، والخوف من قولهم : (ناقة خوفاء) إذا كان بها داء ، وذلك نقص وليس فوات .»[2]

- المطر والغيث :[3] ويفرق القرآن الكريم في الاستعمال أيضا بين المطر والغيث ، فنرى المطر في مواطن العذاب والانتقام كقوله تعالى في سورتي الشعراء والنمل : ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَراً فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ﴾[4] ، وقوله عز وجل في الأعراف : ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَراً فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾[5] .

أما الغيث فيغلب وروده في مواطن الرحمة والخير المقترن بالبشرى والخصب والنماء ، قال سبحانه : ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾[6] .

ويمتد القصد في استعمال الألفاظ إلى الفرق بين ألفاظ الجمع والمفرد منها ، فلكل مقام متميز يناسبه ، فحين تُفرَد الرياح بالذكر فإنها تحمل العذاب كقوله تعالى في سورة القمر : ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصَراً فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ .

---

(١) رمضان عبد التواب : فصول فى فقه العربية ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٤١٥هـ١٩٩٤م ،الطبعة الثالثة ، ص . ٣١٧ .

(٢) كمال الدين عبد الواحد الزملكاني : البرهان الكاشف في إعجاز القرآن ، تحقيق : أحمد مطلوب ، وخديجة الحديثي ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٩٧٤ ، ص ٩١ .

(٣) رمضان عبد التواب ، المرجع السابق ، ص .٣١٧ .

(٤) الشعراء : الآية ١٧٣ . سورة النمل : الآية ٥٨ .

(٥) الأعراف : الآية ٨٤

(٦) الشورى : الآية ٢٨ .

تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾[1] ، وفي سورة الإسراء ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفاً مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ ثُمَّ لا تَجِدُوا لَكُمْ عَلَيْنَا بِهِ تَبِيعاً﴾[2] .

أما إن جاءت الرياح بالجمع فإنها تدل على الرحمة والبركة ، أو مبشرة بنعمة تأتي من بعد كالغيث والإخصاب ، قال عز وجل : ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾[3] ، وقال أيضا : ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾[4] .

ونجد في القرآن الكريم القصد إلى تخصيص المعنى حتى لو جاء من لغتين فلا يستعملها مترادفتين . وأحياناً يجري فيها تغيير لغرض بما يتناسب مثل : (توفاهم/ وتتوفاهم) وقد وقع حذف في إحداهما والعرب يحذفون ، وبقيت الكلمة هي نفسها ، لكن لا يمكن أن نقول : (توفاهم) بمعنى (تتوفاهم) ولا يستعمل (تتذكرون) مثل (تذكّرون) . . . و(الصوم) و(الصيام) فلا يستعمل في العبادة إلا الصيام ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[5] والصوم في الصمت وليس في العبادة ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً﴾[6] أما في الحديث فيستعمل الصوم للعبادة ﴿إِلاَّ الصِّيَامَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ﴾ .[7]

- الريب والشك :[8] وقد دأب المفسرون على تعريف أحدهما بالآخر ،

---

(١) سورة القمر : الآية ١٩ .

(٢) الإسراء : الآية ٦٩ .

(٣) الحجر : الآية ٢٢ .

(٤) النمل : الآية ٦٣ .

(٥) البقرة : الآية ١٨٣ .

(٦) مريم : الآية ٢٦ .

(٧) فاضل السامرائي : لمسات بيانية ، ص١٦٨ .

(٨) رمضان عبد التواب ، المرجع السابق ، ص ٣١٧.

والحقيقة أن بينهما تقاربا في المعنى يسوغ ذلك ، ولكن لا يمكن أن يحل أحدها مكان الآخر ، فالريب والشك بينهما فروق في المعنى ، وأكثر ما يؤكد الفرق بينهما أن الريب جاء وصفا للشك في عدة مواقع من القرآن الكريم ، كقوله : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ﴾[1] . وقوله تعالى في سبأ : ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ﴾[2] .

والشيء لا يوصف بنفسه ولكن يوصف بوصف يقاربه معنى ، وهذا يؤكد قول المنكرين للترادف والباحثين عن الفروق ؛ فالشك هو التداخل الداعي إلى الغموض وعدم استبانة الأمور ، والتردد . أما الريب فهو شك مع تهمة مصحوبة بقلق النفس واضطرابها ، والشك المريب هو التردد الموقع في القلق والاضطراب .

– الأفعال : جاء وأتى وحضر : وذكر منها ؛ قوله تعالى : ﴿أَتَى أَمْرُ اللَّه فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿فلما أتاها نودي يا موسى﴾[4] وقوله : ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ﴾[5] ، وقوله : ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لا يُفَرِّطُونَ﴾[6] وقوله : ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[7] ، وقوله : ﴿إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ﴾[8] ، وقوله : ﴿كُتِبَ

---

(١) هود : الآية ١١٠ .

(٢) سبأ : الآية ٥٤ .

(٣) النحل : الآية ١ .

(٤)طه : الآية ١١ .

(٥) القصص : الآية ٣٠ .

(٦) هود : الآية ٧٦ .

(٧) النمل : الآية ٨ .

(٨) البقرة : الآية ١٣٣ .

عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾[1] . هناك من يرى ترادف هذه الأفعال كما هو الشأن عند الباحث مختار عمر : «ونحن نلفت النظر أول ما نلفت إلى آيتي القصص والنمل (فلما أتاها/فلما جاءها) ، وإلى آيات البقرة والأنعام (حضر/وجاء) لتطابق السياق اللفظي وسياق الموقف في كل مجموعة منهما مما يقطع بترادفهما ، وإمكانية تبادلهما دون أدنى تغيير في المعنى» .[2]

ولكن عندما يبحث في الفروق اللغوية لفعلي (أتى /وجاء) ومعرفة القصد من استعمال كل مفردة منهما ، يتضح جليا بأن هناك أسلوبا في التشابه والاختلاف تنفي هذا الترادف الذي ذهب إليه مختار عمر : قال تعالى في سورة النمل : ﴿فَلَمَّا جَاءهَا نُودِيَ . .﴾ وفي سورة طه والقصص ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ . .﴾ وفي الفرق بينهما يقول ابن فارس : «وتقول : آت لهذا الماء ، أي : سهل جريه»[3] ، وقال الراغب الأصفهاني مفرقا بين الإتيان والمجيء : «الإيتاء : مجيء بسهولة ، ومنه قيل للسيل المار على وجهه : أتي وأتاويّ»[4] وقال ابن منظور : «ويقال : أتيت للسيل فأنا أُؤَتِّيه إذا سهّلت سبيله من موضع إلى موضع ليخرج إليه»[5] .

وبهذا الفرق الدقيق استعمل القرآن الكريم الفعل (أتى) لما سهل من الأمور ، واستعمل مقابل الفعل (جاء) الذي يستعمل فيما هو أشق وأصعب . ولعل من أسباب ذلك أن الفعل (جاء) أثقل من (أتى) في اللفظ بدليل أنه لم يرد في القرآن فعل مضارع لـ (جاء) ولا أمر ولا اسم فاعل ولا اسم مفعول ، ولم

(١) البقرة : الآية ١٨٠ ، المائدة : الآية ١٠٦ .

(٢) أحمد مختار عمر : دراسات لغوية في القرآن الكريم وقراءاته ،عالم الكتب ، القاهرة ، ٢٠٠٦ ، ص ١١٠

(٣) ابن فارس : مقاييس اللغة ٥١/١ .

(٤)مفردات ألفاظ القرآن : ٦٠ .

(٥) ابن منظور : لسان العرب : ٦٦/١ .

يرد إلا الماضي وحده بخلاف (أتى) الذي وردت كل تصريفاته ، فقد ورد منه الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل واسم المفعول . فناسب بين ثقل اللفظ وثقل الموقف في (جاء) ، وخفة اللفظ وخفة الموقف في (أتى) والله أعلم.[1]

وحينما نوازن بين ما جاء في سورة النمل ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ﴾[2] ، وما جاء في سورة طه والقصص ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ﴾[3] ، ذلك أن ما قطعه موسى على نفسه في سورة النمل أصعب مما في سورة طه والقصص ، فقد قطع في سورة النمل على نفسه أن يأتيهم بخبر أو شهاب قبس ، في حين ترجى الفعل ب (لعل) في طه والقصص . والقطع بجلب شعلة من النار ساطعة مقبوسة مما رأى اشق وأصعب من الترجي من الإتيان بقبس وحده ، أو بجمرة وحدها ، ثم أن المهمة التي سيوكل إلى موسى في سورة النمل أصعب واشق مما في طه والقصص ، فإنه طلب إليه في سورة النمل أن يبلغ فرعون وقومه رسالة ربه ، في حين طلب إليه في طه أن يبلغ فرعون وحده ، وفي القصص أن يبلغ فرعون وحاشيته فحسب ، وتبليغ القوم أوسع وأصعب من تبليغ فرعون وحده أو فرعون وحاشيته فحسب.[4]

يتبين من ذلك ، أن الترادف في القرآن الكريم بعيد الاحتمال ، وذلك للدقة القرآنية التي تشكل وجها من وجوه الإعجاز القرآني حيث تكون الكلمة فريدة ومتميزة في مقصدها ومعناها ، ولا يحل غيرها محلها أبدا على سعة قاموس العربية وثراء ألفاظها .

---

(١) فاضل صالح السامرائي : لمسات بيانية في نصوص من التنزيل ، ص٩٨ .

(٢) النمل : الآية ٨ .

(٣) القصص : الآية ٣٠ .

(٤) المرجع نفسه ص٩٨ .

٢. التكرار والتفسير القصدي

لم يلق تغيّر الترتيب في القرآن للحدث الواحد اهتماما كبيرا من قبل اللغويّين والمفسّرين ومازال يعدُّ عندهم تكراراً للحدث نفسه دون أن يقفوا عند مقاصده . فإذا كانت الدراسات العربية قد تكلمت عن موضوع التكرار كما هو الشأن عند البلاغيين القدماء الذين أشادوا بمكانته ونبهوا على مواضعه في كلام العرب[1] ، فلا نجد اهتماما كبيرا بموضوع التكرار في القرآن الكريم في الدراسات العربية ، بل يكاد يكون محصورا في عدد من الدراسات الوصفية كالتي قدمها محمود بن حمزة بن نصر الكرماني من أعلام القرن الهجري الخامس ، حول (أسرار التكرار في القرآن)[2] ، ودراسة أخرى تقترب من عنوان هذه الدراسة مثل : (أسرار التكرار في لغة القرآن)[3] لمحمود السيد شيخون ؛ و(التكرار في القرآن الكريم : «دراسة بلاغية»)[4] لمحمد محمود صالح قاسم . وذلك رغم أن نصوصا متفرقة لدى القدماء قد أشارت إلى موضوع التكرار وأهمية وجوده في النص ، يقول الزركشي : «وقد غَلِطَ من أنكر كوْنَه من أساليب الفصاحة ظنا أنه لا فائدة له وليس كذلك ، بل هو من محاسنها لاسيما إذا تعلق بعضه ببعض وذلك أن عادة العرب في خطاباتها إذ أبهمت بشيء إرادة لتحقيقه وقرب وقوعه أو قصدت الدعاء عليه كررته توكيدا ، وكأنها تقيم تكراره مقام المقسم عليه أو الاجتهاد في الدعاء عليه حيث تقصد الدعاء وإنما نزل القرآن بلسانهم ، وكانت مخاطباته جارية فيما بين بعضهم وبعض وبهذا المسلك تستحكم الحجة عليهم في عجزهم عن المعارضة ، وعلى ذلك يحتمل ما ورد من تكرار المواعظ ، والوعد

---

(١) يقول ابن الأثير عن التكرار : «واعلم أن هذا النوع من مقاتل البيانن وهو دقيق المأخذ» المثل السائر : ٧/٣ .

(٢) حققه عبد القادر أحمد عطا .

(٣) دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٨٣ .

(٤) الأردن ، الجامعة الاردنية ، ١٩٩٤ .

والوعيد ، لأن الإنسان مجبول من الطبائع المختلفة وكلها داعية إلى الشهوات ولا يقمع ذلك إلا تكرار المواعظ والقوارع .»[1]

ثم ذكر بأن صفة التكرار : أن يأتي المتكلم بلفظ ثم يعيده بعينه سواء كان اللفظ متفق المعنى أم مختلفا أم يأتي بمعنى ثم يعيده وهذا من شرطه اتفاق المعنى الأول والثاني . وحقيقته : «إعادة اللفظ أو مرادفه لتقرير معنى خشية تناسي الأول لطول العهد به .»[2]

ثم حدد ابن قتيبة ظاهرة التكرار ، فذكر منها ؛ تكرار الأنباء والقصص ، وتكرار الكلام من جنس واحد كتكرار : ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾[3] ، أو ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[4] ، فقال موضحا هذا التكرار : «إن القرآن الكريم نزل بلسان القوم ومذاهبهم ومن مذاهبهم التكرار الذي يقصد منه التوكيد والإفهام ، كما إن من مذاهبهم الاختصار إرادة التخفيف والإيجاز . .»[5]

لقد سبق في تعريف الزركشي (٧٩٤هـ) أن من مقاصد التكرار «تقرير المعنى» وهو ما علله الزمخشري (٥٣٨ هـ) في الكشاف بـ«تسهيل الادّكار» والاتعاظ[6] خصوصا إذا كان التكرار مرتين : كقوله تعالى : ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾[7] ، وقوله تعالى ﴿أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾[8] .

---

(١) الزركشي : البرهان في علوم القرآن : ٩/٣ .

(٢) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ١١/٣ .

(٣) الكافرون : الآية ١ .

(٤) الرحمن : الآية ١٣ .

(٥) ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن : ٢٣٥ .

(٦) الكشاف : ٣٤١/٤ .

(٧) المدثر : الآية ١٩ .

(٨) القيامة : الآية ٣٤ -٣٥ .

ولكن ، إن أعيد اللفظ لا لتقرير المعنى السابق لم يكن من التكرار[1] ، كقوله تعالى : ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ وَأُمِرْتُ لأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي﴾[2] .

فأعاد قوله تعالى في سورة الزمر : ﴿قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي﴾ بعد قوله : ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ ، أعاده لا لتقرير الأول له فيها بل لمعنى آخر ؛ لأن المعنى الأول الإخبار به أنه مأمور بالعبادة لله ، والإخلاص له فيها . ومعنى الثاني أنه يخص الله وحده دون غيره بالعبادة والإخلاص ، ولذلك قدم المفعول على فعل العبادة في الثاني ، وآخر في الأول ؛ لأن الكلام أولا في الفعل ، وثانيا فيمن فعل لأجله الفعل .[3]

وقد دفع الاختلاف المنهجي الذي يثيره موضوع التكرار في علاقته بالقصد أصحاب التفسير القصدي إلى اعتبار تكرّر الآية مع الاختلاف في الترتيب دليلا على تكرّر الحدث وعدم إمكان حمل المتكرّر القرآني على أنّه حدث واحد .

ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾[4] ؛ مع قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾[5] إذ لا يمكن حمل الآيتين على حدث واحد في التفسير

---

(١) الكشاف :٣٤١/٤ .

(٢) الزمر : الآية ١١ - ١٤ .

(٣) البرهان في علوم القرآن : ١٧/٣ .

(٤) البقرة : الآية ٥٨ .

(٥) الأعراف : الآية ١٦١ .

القصدي ، بل الحدث نفسه كان مكرّراً في واقعه التاريخي .[1]

فيكون التكرار ضرب من القصد في المعنى مع الإيجاز وهو ما أشارت إليه بنت الشاطئ في اعتبارها للتكرار على أنه ظاهرة أسلوبية يعمد فيها إلى التكرار مع الإيجاز والقصد ، ترسيخا وتقريرا وامتناعا وهذا الأسلوب هو أقوى الاستدلال نقاء وأقربه إلى المعنيين ، وأشد إيحاء .[2]

فأسلوب التكرار من أقوى أساليب الاستدلال ، وأن وجوده في النص القرآني يعود إلى دلالات إضافية مختلفة ، وهذه الدلالات ليست نقيضا للدلالة الأولى وليست مشابهة لها في الوقت نفسه فهي مختلفة عنها . وبناء على ذلك نجد القصد من التكرار هو تأكيد الدلالة وتمييزها عن غيرها من الألفاظ المتكررة .

ومن أمثلة ذلك : قوله تعالى : ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[3] ، وقوله سبحانه : ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾[4] ، وقوله عز وجل : ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾[5] . حيث يلاحظ أن الأمر بالتوجه قِبَل المسجد الحرام جاء ثلاث مرات ، مع أن الأمر في واحدة كافٍ ، فهل ثمة قصد وراء هذا التكرار؟

ذكر أصحاب التفسير بأن : «الشطر البعض ، وشطر المسجد الحرام هو

---

(١) النيلي عالم سبيط : النظام القرآني ، مقدمة في المنهج اللفظي ، ص٣٨ .

(٢) عائشة عبد الرحمن : التفسير البياني للقرآن الكريم : ١/ ٦٨ .

(٣) البقرة : الآية ١٤٤ .

(٤) البقرة : الآية ١٤٩ .

(٥) البقرة : الآية ١٥٠ .

الكعبة ؛ أي ناحية «المسجد الحرام» يعني الكعبة ، ولا خلاف في هذا[1] . وأن هذا التكرار جاء لتأكيد أمر القبلة وتشديده ، لأن النسخ مضان الفتنة ، والشبهة ، وتسويل الشيطان ، فكرر عليهم ليتبثوا ويعزموا ويجذوا ، ولأنه نيط بكل واحد مالم ينط بالآخر فاختلفت فوائدها[2] .

ويرى ابن عاشور أن تفسير تكرار قوله تعالى : ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ يتصل بخطاب للنبي ﷺ اقتضى الحال تخصيصه بالخطاب به لأنه تفريع على قوله : ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ ؛ وفيه تأكيد على دلالة الأمر التشريعي على التكرار ؛ تنويهاً بشأن هذا الحكم ، فكأنه أفيد مرتين بالنسبة للمكلفين وأحوالهم ، أولاهما : إجمالية ، والثانية : تفصيلية[3] . وقال أيضاً : «وقد تكرر الأمر باستقبال النبي الكعبة ثلاث مرات ، وتكرر الأمر باستقبال المسلمين الكعبة مرتين . وتكرر أنه الحق ثلاث مرات ، وتكرر تعميم الجهات ثلاث مرات ، والقصد من ذلك كله ؛ التنويه بشأن استقبال الكعبة ؛ والتحذير من تطرق التساهل في ذلك ؛ تقريراً للحق في نفوس المسلمين ، وزيادة في الرد على المنكرين ، التأكيد من زيادة ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ ، ومن جُمَل معترضة ؛ لزيادة التنويه بحكم الاستقبال ، وهي جملة : ﴿وَإِنَّ الذينَ أوتُوا الكتابَ ليعلمون﴾ ، وجملة : ﴿وَإِنَّهُ للحَقُّ مِنْ رَبِّك﴾ ، وجملة : ﴿شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ ، وفيه إظهار أحقية الكعبة بذلك ؛ لأن الذي يكون على الحق لا يزيده إنكار المنكرين إلا تصميماً ، والتصميم يستدعي إعادة الكلام الدال على ما صمم عليه ؛ لأن الإعادة تدل على التحقق في معنى الكلام»[4] .

---

(١) القرطبي أحمد الأنصاري : الجامع لأحكام القرآن ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ١٤٩/١ وما بعدها .

(٢) يرجع إلى الكشاف ١/ ٢٣١ .

(٣) ابن عاشور محمد الطاهر : دار سحنون للنشر والتوزيع ، تونس ، التحرير والتنوير : ٢/ ٣٠ وما بعدها .

(٤) ابن عاشور : المرجع نفسه .

ويستفاد من ذلك أن تفسير الألفاظ المتكررة في القرآن الكريم تحتاج إلى معرفة بأحكام اللغة العربية وتحتاج إلى الإحاطة بمسائل «التقيّد» في تعدد الصيغ كتعدّد الجموع مثلا : فمن المعلوم أنّ في العربية أكثر من جمع للمفرد الواحد . مثل لفظ : (أخٌ : مفردٌ ويجمع على إخوة وإخوان) . وقد تفسّر هذه العبارات بتفسير واحد أي أن : (إخوة وإخوان واحد) ، بمعنىً واحدٍ ؛ ولكن المنهج اللفظي في التفسير القصدي يرى بأن هناك فرقا بين لفظ (إخوة) ولفظ (إخوان) في القرآن .

فلفظ (إخوة) جمعٌ يستخدم في القرآن للإخوة في الرحم فقط ، ولفظ (إخوان) هو جمعٌ يستعمل للروابط التي لا تقوم على صلة الرحم . فالإخوة هم الذين ولدوا من رحم أو صلبٍ واحدٍ أو كليهما ، والإخوان هم الذين اتّفق أن تكون بينهم علاقةٌ ماً في هذه ، الحياة كأنْ يعيشوا في مكانٍ واحدٍ ، أو يضمّهم نظامٌ واحدٌ . وهو ما أكده الخليل بقوله : «هم الإخوةُ إذاً كانوا لأب ، وهم الإخوانُ إذا لم يكونوا لأب»[1] . وحكى الأزهري (٣٧٠ هـ) هذا القول في تهذيب اللغة ، ثم عقّب عليه بقوله : «هذا خطأ ، الإخوةُ ، والإخوان يكونون إخوةً لأبٍ ، وإخوةً للصَّفاء» . ثم قال : «قال أَبو حاتم : قال أَهلُ البَصْرة أَجمعون : الإِخْوة في النسَب ، والإِخْوان في الصداقة . تقول : قال رجل من إخواني . فإِذا كان أخاه في النسب ، قالوا : إخوتي . قال : وهذا غلط ، يقال للأصدقاء ، وغير الأصدقاء : إخوة وإخوان . قال الله : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[2] ولم يعن النسب ، وقال : ﴿أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ﴾[3] وهذا في النسب» . وعقّب الزركشي على ذلك في البرهان ، فقال : «وهذا هو الصواب» . ومن قبله قال أبو حيان في البحر : «والإخوان ، والإخوة جمع : أخ ، من نسب أو دين ، ومن زعم أن الإخوة تكون

---

(١) يرجع إلى لسان العرب لابن منظور : مادة (أخا)

(٢) الحجرات : الآية ١٠ .

(٣) النور : الآية ٦١ .

في النسب والإخوان في الصداقة ، فقد غلط»[1] .

وفي استعراض القصد من قيد الجمع للفظ «إخوة» في القرآن الكريم نجد ما يأتي :

﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾[2] ؛ ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[3] ؛ ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[4] ؛ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[5]

أمّا موارد لفظ (إخوان) فهي :

﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾[6] ؛ ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾[7] ؛ ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الغَيِّ ثُمَّ لاَ يُقْصِرُونَ﴾[8] ؛ (وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ﴾[9] ؛ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[10] .

يقول فاضل السامرائي : «فالإخوة جمع قلة ، والإخوان جمع كثرة ، وأكثر ما تستعمل (الإخوة) في أخوة النسب . . ووردت كلمة (الإخوان) في اثنين وعشرين موطنًا في كتاب الله ، منها ما هو بمعنى الأصدقاء . . ومنها ما هو بمعنى

---

(١) يرجع لابن منظور مادة (أخا) .

(٢) يوسف : الآية ٢٨ .

(٣) النساء : الآية ١١ .

(٤) النساء : الآية ١٧٦ .

(٥) الحجرات : الآية ١٠ .

(٦) البقرة : الآية ٢٢٠ .

(٧) الإسراء : الآية ٢٧ .

(٨) الأعراف : الآية ٢٠٢ .

(٩) ق : الآية ٣ .

(١٠) الحشر : الآية ٢٨ .

النسب . . وسبب ذلك أن كل ما ورد من (إخوان) بمعنى الأخ في النسب ، فالخطاب فيه لعموم المؤمنين ، وليس لواحد منهم ، فاقتضى المقام الكثرة ، فجاء بصيغة إخوان الدالة على الكثرة ، بدل إخوة ، والتي هي للقلة» .[1]

ومعنى ذلك أنه قد يرد في القرآن لفظ «إخوة» في غير موارد الرحم ، من قبيل ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[2] ، كما يعبّر في آية أخرى بقوله : ﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾[3] .

فيكون الخطاب في آية ﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ موجّهٌ للذين آمنوا ، وهؤلاء خليطٌ مختلفٌ عن جماعة (المؤمنين) الذين فيهم ؛ فاللفظ (المؤمنون) يُراد به في القرآن من كان مؤمناً حقّاً ، فلذلك سمّاهم (إخوة) ؛ لأنّ الصلة بينهم كصلة الأرحام ، بل أعظم كما تدلّ عليه اقترانات لفظ (المؤمنون)[4] .

٣. التفسير القصدي والمجاز

اختلف المفسرون والباحثون حول قضية المجاز في القرآن الكريم ، وحول المقصد من وجود كلمات مجازية أو مستعارة في خطابه . وكانت بداية الخلاف في هذا الموضوع حول الآيات التي وردت فيها الصورة المجازية التي توهم المشابهة بين الله تعالى ومخلوقاته في أوضاع أومقامات مختلفة ؛ فمنهم من حملها على ظاهرها كبعض الظاهرية ، وبعض أهل السنة وعدّوها من باب الحقيقة ، ومنهم من صرفها عن وجهها وأولها عن ظاهرها كالمعتزلة ، الذين اعتمدوا المجاز خطابا حجاجيا في تقرير مبادئهم وآرائهم في مناظرة خصومهم ، وردهم على الطاعنين في القرآن .

---

(١) يرجع إلى : معاني الأبنية لفاضل السامرائي ، دار عمار ، ٢٠٠٧ ، ص١٢٠ .

(٢) الحجرات : الآية ١٠ .

(٣) آل عمران : الآية ١٠٣ .

(٤) يرجع إلى : النظام القرآني ، مقدمة في المنهج اللفظي ، للنيلي ، ص ٥١ .

وقد تشعبت الآراء في موضوع المجاز واشتهرت مواقفه بين مانعين ومجيزين له سواء في اللغة وحدها دون القرآن الكريم أو هما معا :

١ - ومن الذين منعوا وقوع المجاز في اللغة والقرآن الكريم : أبو علي الفارسي (٣٧٧هـ) وأبو إسحاق الاسفرائيني (٤١٨هـ) ونص على هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، كما ظهرت آراء من باحثين متأخرين كعبد الرحمن السعدي (١٣٧٦هـ) ، ومحمد الأمين الشنقيطي (١٣٩٣هـ) ، وعبد الرزاق عفيفي وغيرهم كثير .[1] واحتج من منع وجود المجاز في اللغة بالقول : إنه مخل بالفهم ؛ لأنه إن أفاد المجازية مع القرينة «لم يكن مجا زا ، إذ لا يحتمل غيره حينئذ ، أولا معها فيكون حقيقة فيه ، أو لا يفيد شيئا مع عدمها ، فلا يكو ن حقيقة ولا مجازا .»[2]

٢- ومن الذين أجازوا وقوع المجاز في اللغة والقرآن القاضي أبي يعلى (٤٥٨هـ) وأبوالخطيب وغيرهم من الحنابلة ورجحه ابن قدامة (٦٢٠هـ) في روضة الناظر ونسبه الزركشي (٧٩٤هـ) إلى الجمهور .[3] وذكر الزركشي بأنّه لو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوّه من التوكيد والحذف ، وتثنية القصص وغيره ، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن[4] .

٣- ومن الذين منعوا وجود المجاز في القرآن دون اللغة ، داود علي الأصبهان (٢٨٠هـ) وابنه أبو بكر (٢٩٧هـ) وابن القاص (٣٣٥هـ) من الشافعية ،

---

(١) تسهيل الوصول إلى فهم علم الأصول ، مجموعة من العلماء ، ص ١٦ ، حاشية العلامة البناني على شرح جع الجوامع ، ١/٤٨٦-٤٨٧ .

(٢) نهاية الوصول : ١/٢٦٥ .

(٣) يرجع إلى : تسهيل الوصول إلى فهم علم الأصول : عطية محمد سالم ، عبد المحسن بن حمد العباد ،حمود بن عقلا ، راجعه : عبد الرزاق عفيفي ، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ،١٤١٢ه. : ١٦ .

(٤) الزركشي : البرهان : ٢/٢٧٢ .

ومنذر بن سعيد البلوطي (٣٥٥هـ) وابن خويز منداد (٤٠٠هـ) وابن عبد البر المالكي (٤١٥هـ) والظاهرية .[١]

وهذا المذهب لا ينكر وقوع المجاز في اللغة وينكر بشدة وقوعه في القرآن الكريم : لأن المجاز في هذا المذهب ، (أخو الكذب والقرآن منزه عنه وأن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعيرون ، وذلك محال على الله) ولهذا المذهب حجج جمعها العلوي (٧٤٥هـ) في كتابه (الطراز) وهي :

أ- أن الله تعالى لو خاطب بالمجاز لكان وصفه بأنه متجوّز ومستعير ، وهذا غير لائق بالحكمة الإلهية .

ب- أنه لا فائدة في العدول إلى المجاز مع إمكان الحقيقة ، فالعدول إليه يكون عبثا لا حاجة إليه .

ت- أن المجاز لا ينبىء عن معناه بنفسه ، فورود القرآن به يؤدي إلى أن لا يعرف مراد الله فيفضي إلى الالتباس وهو منزه عنه .

ج- أن كلام الله تعالى كله حق وصواب ، وكل حق فله حقيقة ، وكل ما كان حقيقة فلا يدخله المجاز .[٢]

لذلك كانت الفوارق اللغوية بين الحقيقة والمجاز عند اللغويين والبلاغيين والمفسرين متصلة بالقصد في استعمال الكلام وعلاقته بأصل وضعه . ونذكر من هذه الفوارق ما أشار إليه ابن جني بقوله : «الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز ما كان بضد ذلك»[٣] ، ويرى أن المجاز يقع ويعدل إليه عن طريق الحقيقة لمعان ثلاثة هي : الاتساع والتوكيد

---

(١) يرجع إلى : مذكرة في أصول الفقه ، الشنقيطي : ٦٩ ، إرشاد الفحول ، الشوكاني : ١٤٣/١ . ، البرهان ، الزركشي : ٢٧٢/٢ .

(٢) الطراز : ٤٢ .

(٣) الخصائص : ٤٤٢/٢ .

والتشبيه[1] . ثم هناك فوارق ذكرها ابن فارس (٣٩٥هـ) في قوله : «وأما المجاز فمأخوذ من جاز يجوز إذا استن ماضيا . . . أي أن الكلام الحقيقي يمضي لسننه لا يعترض عليه ، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه إلا أن فيه من تشبيه واستعارة وكف ماليس في الأول .»[2]

ثم هناك فوارق ذكرها عبد القاهر الجرجاني(٤٧١هـ) في قوله : «المجاز من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه ، وإذا عدل باللفظ كما يوحيه أصل اللغة وصف بأنه (مجاز) ، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصل ، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا» .[3]

وقد استشهد على ضرورة المجاز بالآيات الثلاث الآتية : ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنْ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾[4] ، وقوله تعالى : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾[5] ، وقوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[6] . ويقول موضحاً ضرورة المجاز : «لأنّ الإتيان والمجيء انتقال من مكان لمكان ، وصفة من صفات الأجسام ، وأنّ الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلاّ في جسم يشغل حيّزاً أو يأخذ مكاناً»[7]

وكانت كلمة «الاستواء» المذكورة في الآية السابقة من سورة طه من الكلمات التي أثارت عددا من الآراء المختلفة تتراوح بين الحقيقة والمجاز في ادراك المقصد من استعمالها ؛ لكونها تطلق على معان تدور على الكمال والانتهاء ،

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) الصاحبي : ١٤٩-١٥٠ .

(٣) أسرار البلاغة : ٣٩٥ .

(٤) البقرة : الآية ٢١٠ .

(٥) الفجر : الآية ٢٢ .

(٦) طه : الآية ٥ .

(٧) الجرجاني ، عبد القاهر ، أسرار البلاغة : ٣٦٢ .

وقد وردت في القرآن الكريم على ثلاثة وجوه :

١- مطلقة : كقوله تعالى : ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾[١] أي كمل .

٢- مقيدة بـ(إلى) كقوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾[٢] أي قصد بإرادته التامة .

٣ - مقيدة بـ(على) كقوله تعالى : ﴿لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ﴾[٣] ومعناه حينئذ العلو والاستقرار .

واستواء الله معناه علوه واستقراره عليه ، علوا واستقرارا يليق بجلاله وعظمته ، وهو من صفاته الفعلية التي دل عليها الكتاب والسنة والإجماع .[٤]

قال الشريف الرضي (٤٠٦ هـ) في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٥]

وهذه استعارة ؛ لأن حقيقة الاستواء إنما يوصف بها الأجسام التي تعلو البساط وتميل وتعتدل . والمراد بالاستواء ههنا : الاستيلاء بالقدرة والسلطان لا بحلول القرار والمكان .»[٦]

وقد وقف ابن حجة الحموي (٨٣٧ هـ) عند قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٧] فرأى بأن «الاستواء على معنيين ؛ أحدهما الاستقرار في المكان ، وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير المقصود ؛ لأن الحق ، تعالى وتقدس ، منزه عن ذلك ، والثاني الاستيلاء والملك ، وهو المعنى البعيد المقصود

---

(١) القصص : الآية ١٤ .

(٢) البقرة : الآية ٢٩ .

(٣) الزخرف : الآية ١٣ .

(٤) السعدي : تيسير اللطيف المنان : ص٤٢٢ .

(٥) يونس : الآية ٣ .

(٦) تلخيص البيان في مجازات القرآن : ١٥٣ - ١٥٤ .

(٧) طه : الآية ٥ .

الذي ورى عنه بالقريب المذكور .»[1] . وجعل السيوطي (٩١١هـ) قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[2] كناية عن الملك ؛ إذ أن الاستواء على السرير لا يحصل إلا مع الملك ، فجعل كناية عنه .[3]

وهناك من أنكر المجاز في صفة « الاستواء» ، واعتبرها من الصفات الخبرية الفعلية الثابتة لله بالكتاب والسنة وإجماع السلف . ومن ذلك ما روي عن أبي العباس ثعلب قال : «روى الدار قطني عن إسحاق الكلابي قال : سمعت أبا العباس ثعلب يقول : استوى على العرش ؛ علا . وينقل أبو عمر بن عبد البر عن الخليل بن أحمد في التمهيد : قال الخليل بن أحمد : استوى إلى السماء : ارتفع إلى السماء ، وينقل الأزهري في كتاب (التهذيب) في قوله تعالى : ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾[4] قول الأخفش : استوى أي علا ، يقال : استويت فوق الدابة وعلى ظهر البيت : أي علوته»[5] .

وتحدث أبوبكر الباقلاني (٤٠٣ هـ) عن الاستواء قائلا : «فإن قالوا : فهل تقولون إنه في كل مكان؟ قيل معاذ الله! بل هو مستو على العرش أخبر في كتابه فقال : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[6] .

وقد ترتب على هذا كله نتيجتان : أولهما : أن مبحث المجاز لا يمكن فصله عن مقاصد الدراسات العقدية والنظرات المذهبية ؛ فظهر من الباحثين من رأى بأن النصوص الدينية خالية من المجاز ، وأن لغة القران الكريم وأحاديث النبي

---

(١) خزانة الأدب وغاية الإرب : أبو بكر علي بن عبد الله المعروف بابن حجة الحموي ، دراسة وتحقيق : الدكتورة كوكب دياب ، دار صادر ، بيروت الطبعة الثانية ،) ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م ، ١٨٦/٣ .

(٢) طه : الآية ٥ .

(٣) الإتقان : ٧٩٢/٢ .

(٤) البروج : الآية ٢١ .

(٥) اجتماع الجيوش الإسلامية : ١٩٨ -٢٠٠ .

(٦) طه : الآية ٥ .

(ﷺ) لم تأت فيها إلا الحقائق من الكلم في مفردتها وتراكيبها .

وثانيهما :أن الكلمات الشرعية التي لم ترد على أصولها الأولى في المواضعة هي عبارة عن حقائق ، ومن هنا فإن البلاغيين يذهبون إلى أن الحقيقة لغوية وشرعية وعرفية خاصة أو عامة ؛ لأن واضعها إن كان واضع اللغة فلغوية وإن كان الشارع فشرعية وإلا عرفية ، والعرفية إن تعيّن صاحبها نسبت إليه ؛ كقولنا : كلامية أو نحوية وإلا بقيت مطلقة .

مثال اللغوية لفظ (أسد) إذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص .

ومثال الشرعية لفظ (الصلاة) إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في العبادة المخصوصة .

ومثال العرفية لفظ (فعل) إذا استعمله المخاطب بالعرف العام في ذي الأربع[(١)] .

ولما كان القصد في الكلام مرتبطا بالفائدة ؛ فإنه متى ما فقدت هذه الفائدة وانتفت هذه المزية من المجاز فلا يعدل إليه عن الحقيقة ؛ لأن الحقيقة هي الأصل في الاستعمال وهذا ما قرره ابن الأثير بقوله : «واعلم أنه إذا ورد عليك كلام لا يجوز أن يحمل معناه على طريق الحقيقة وعلى طريق المجاز باختلاف لفظه فانظر ، فإن كان لا مزية لمعناه في حمله على طريق المجاز فلا ينبغي أن يحمل إلا على طريق الحقيقة لأنها هي الأصل والمجاز هو الفرع ، ولا يعدل عن الأصل إلى الفرع لا لفائدة .»[(٢)]

ولذلك لا يعدل إلى المجاز إلا إذا كان فيه قصد ؛ أي زيادة في الفائدة ، واستيعاب للمعنى الحقيقي بإضافة معنى جديد ينتقل إليه ذهن السامع . ولا بد أن يكون في هذا الانتقال صور فنية شاملة لمدلول اللفظ العربي ومرونة

---

(١) الأيضاح : ٢٦٨ .

(٢) المثل السائر :٦٣/٤ .

استعماله . وبعبارة أخرى ، لا يتحقق القصد في المجاز إلا إذا عبر عن معاني جديدة ، لا يمكن إدراك حقائقها . فكان المجاز خير وسيلة للتعبير عنها ، بما يضيفه من علاقات لغوية جديدة توازن بين المعاني والألفاظ .

لذلك يشترط في تفسير القصد من الوحدة اللغوية المجازية شروط منها :

أ- وجود علاقة بين المدلول الأول (الوصفي) والمدلول الثاني (المجازي) وهي بمثابة الصلة التي يتعلق بها المدلول المجازي والمدلول الوصفي يسهل الانتقال الذهني وإدراك المدلولين .

ب- كما يمكن أن تكون العلاقة بين المدلولين قائمةً على المشابهة أو غير المشابهة .

ج- لابد من وجود (قرينة) إما ملحوظة في داخل النص ، أو ملحوظة خالية تدرك من خلال المنشئ أو من واقع الحال العام وأن الحقيقة والمجاز في بنيتها يعدان مثلي الحد الأساس والتحول في سلوكه انحراف وهو واقع المجاز[١] .

ولما كان المجاز كذلك هو نوع من الإرادة والتوجه إلى قصد معين عن طريق تخطي المعنى الأول وتجاوزه كما يقول ابن الأثير (٦٣٧ هـ) : المجاز «ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة ، وهو مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه» .[٢] فإن تفسير علاقة القصد بالمجاز تكشف عن وجود علاقة بين استعمال المجاز لغة واستعماله اصطلاحا ؛ فكما يجتاز الإنسان وينتقل في خطاه من طريق إلى طريق متجاوزا كل ما يصادفه في طريقه ، فكذلك تجتاز الكلمة موقعها أو اللفظ محله من معنى إلى معنى مع إرادة المعنى الجديد الذي يقصده المتكلم ، لأنها استعملت في غير ما هي موضوعه له في أصل اللغة ؛ أي أن المجاز تطوير لدلالة اللفظ وتحميله من المعاني المستحدثة ما لا يستوعبه اللفظ نفسه في أصل وضعه .

---

(١) التصوير المجازي أنماطه ودلالاته ، إياد عبد الودود عثمان الحمداني ، بغداد/ ٢٠٠٤ م ، ص ١١ .

(٢) ضياء الدين ابن الأثير : المثل السائر ، القاهرة/ ١٩٣٩ م ، ٥٨/١ .

وهذا الاستعمال قد أوجد علاقة ما بين اللفظ في استعماله الحقيقي ، وما بين معناه الجديد المنقول إليه إلا أن الأول ماض في طريقته الخاصة في إرادة أصل الاستعمال ، والثاني قد اجتاز حدود الاستعمال الأول إلى أفق جديد من الإرادة الاستعمالية التي تدل عليها قرائن الأحوال .[1]

فمقاصد المتخاطبين لا يمثلها الوضع اللغوي المجرد فقط ، ولا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق فهم اللغة في سياق الاستعمال المتجدد بتجدد مقاصد المتكلمين ، وهو السياق الذي يستند فيه المخاطبون إلى الوضع اللغوي ويتجاوزونه تلبية لمقاصدهم وأغراضهم الدلالية .

٤. التفسير القصدي والتقديم والتأخير

لم ينظر النحاة والمفسّرون والبلاغيون إلى التقديم والتأخير على أنه مجرد إجراء لغوي اعتباطي ، بل اعتبروا وجوده في الكلام العربي وفي القرآن الكريم وجودا مقصديا يقتضيه المقام ويتوقف عليه فهم الكلام ، كما اعتبروه من سنن العرب في كلامها . قال ابن فارس في كتابه (الصاحبي) عن (التقديم والتأخير) : «من سُنن العرب تقديمُ الكلام وهو في المعنى مُؤخّر ، وتأخِيرُهُ وهو في المعنى مُقَدَّم»[2] .

وعلى الرغم من اهتمام النحاة بهذه الظاهرة ، فإنها لم تلق العناية المطلوبة ، فكانت تتوقف على قدر ارتباطها بالإعراب ؛ في داخل حدود الجملة . ولم يكن من هؤلاء أن ينتقلوا إلى فهم هذه الظاهرة في إطار النص وهو الأمر الذي تناوله المفسرون ، ومن اهتم بأسلوب القرآن الكريم فاستطاعوا الكشف عن المعاني البلاغية في الأسلوب القرآني التي أودعها الله في كتابه العزيز ، فكانت

---

(١) يرجع إلى المجاز بين الحقيقتين العقلية واللغوية ، حسن أحمد مهاوش العزواي ، العدد السابع والعشرون ،مجلة الفتح ، جامعة ديالى ، ٢٠٠٦ ، ١٠٠-٩١ .

(٢) الصاحبي في فقه اللغة ، ٢٤٦ .

دراستهم أكثر عمقا وأغزر مادة وأكثر فائدة للدارسين[1] .

ومن الأغراض التي تفهم من مقاصد التقديم والتأخير في فهم الخطاب :

أ- العناية بالمقدّم : وقد ذكر سيبويه معيار «العناية بالمقدم» في الكلام ، فقال عن العرب : «يقدمون الذي بيانه أهم لهم ، وهم ببيانه أعنى ، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم»[2] . وعلق على ذلك أبو سعيد السيرافي قائلاً « واكتسبوا بتقديمه ضربا من التوسع في الكلام ، لأن في كلامهم الشعر المقفى والكلام المسجع ، وربما اتفق أن يكون السجع في الفاعل فيؤخرونه »[3] .

ولا يقصد بالعناية الأفضلية ، فقد يقدّم المفضول على الفاضل والمتأخر على المتقدم أو العكس بحسب ما يقتضيه السياق والمقام[4] قال تعالى : ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً﴾[5] فأخّر المساجد وهي أفضل الأماكن المذكورة . وقال كذلك في سورة التين : ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الأَمِينِ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[6] فأخر القسم بالبلد الأمين وهو أفضل المذكورات ، بل هو أفضل بقاع الأرض وأحب أرض الله إلى الله .

فتقديم الألفاظ بعضها على بعض له أسباب عديدة يقتضيها المقام وسياق

---

(١) يرجع إلى : معجم المصطلحات البلاغية ، لأحمد مطلوب ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، ١٤٠٦ ، ٣٢٩/٢ .

(٢) الكتاب : ٣٤/١ .

(٣) أبو سعيد السيرافي : شرح كتاب سيبويه ، تحقيق : رمضان عبد التواب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٧٢/٢ .

(٤) فاضل السامرائي :من أسرار البيان القرآني ، دار الفكر ناشرون ، ٢٠٠٩ ، ص١١٥ .

(٥) الحج : الآية ٤٠ .

(٦) التين : الآية ٤ .

القول . والقرآن أعلى مثل في وضع الكلمات الوضعَ الذي تستحقه في التعبير بحيث تستقر في مكانها المناسب حتى تفهمه العقول دون لبس أو غموض . لذلك نراه يقدم لفظة مرة ويؤخرها مرة أخرى على حسب المقام . فمثلاً يقدم السماء على الأرض ، ومرة يقدم الأرض على السماء ، ومرة يقدم الإنس على الجن ، ومرة يقدم الجن على الإنس ، ومرة يقدم الضر على النفع ، ومرة يقدم النفع على الضر ، كل ذلك بحسب ما يقتضيه القول وسياق التعبير حتى تستوعبه العقول .(١)

ب- ترتيب المعاني في النفس : وهو من المقاصد التي جعلت النحاة يهتمون بالتقديم باعتباره محورا أساسا يتمحور حوله مقصد المعنى ، ويدور حوله التركيب فيما يتعلق بترتيب الأجزاء داخل الجملة . ولذلك اعتنى به علماء النحو والبلاغة ، طلباً لإظهار ترتيب المعاني في النفس ، فقد يرد التقديم لأغراض عدة منها السبق في الزمان ، والاهتمام ، والاختصاص ، وتقوية حكم وتأكيده . . . وغيرها ، من الأغراض البيانية التي تؤثر بالتقديم في توجيه الدلالة لتغيير السياق ؛ لأن فضيلة البيان لا تعود إلى اللفظ من حيث اللفظ وإنما تعود إلى النظم وترتيب الكلام وفق ترتيب معانيه في النفس .

يقول الجرجاني : «التقدم الطبيعي : هو كون الشيء الذي لا يمكن أن يوجد آخر إلا وهو موجود ، وقد يمكن أن يوجد هو ولا يكون الشيء الذي لا يمكن أن يوجد آخر إلا وهو موجود ، وقد يمكن أن يوجد هو ولا يكون الشيء الآخر موجوداً ، وأن لا يكون المتقدم علة للمتأخر ، فالمحتاج إليه إن استقل بتحصيل المحتاج كان متقدماً عليه تقدماً بالعلة ، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح ، وإن يستقل بذلك كان متقدماً عليه بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، فإن

(١) يرجع إلى : من أسرار البيان القرآني ، لفاضل السامرائي ، دار الفكر ناشرون وموزعون ٢٠٠٩ ، ص١١٥ وما بعدها .

الاثنين يتوقف على الواحد ، ولا يكون الواحد مؤثراً فيه»[1] .

ويقصد الجرجاني أن التقدم الطبيعي هو الذي يراعي طبيعة التقدم الرتبوي في ترتيب ألفاظ الكلام ، ولعل هذا ما دفع ابن الأثير إلى القول بتقديم «الذي يختص بدرجة التقديم في الذكر لاختصاصه بما يوجب له ذلك» [2] .

ومن ذلك مثلا تقدم بعض الصفات على الأخرى وترتيب بعضها على بعض ؛ كالشفاعة والعدل في قوله تعالى : ﴿وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾[3] وقدم العدل على الشفاعة في الآية الأخرى من السورة نفسها وهي قوله تعالى : ﴿وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾[4] وفي ذلك قال الفيروزآبادي : «وإنما قدم الشفاعة قطعًا لطمع من زعم أن آباءهم تشفع لهم ، وأن الأصنام شفعاؤهم عند الله ، وأخرها في الآية الأخرى لأنَّ التقدير في الآيتين معاً لا يقبل منها شفاعة فتنفعها تلك الشفاعة ؛ لأنَّ النفع بعد القبول . وقدَّم العدل في الآية الأخرى ليكون لفظ القبول مقدّما فيها» .[5]

وكذلك لفظتي النفع والضر في قوله تعالى : ﴿قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًا إِلاّ مَا شَاءَ اللَّه﴾[6] وقوله تعالى : ﴿قُلْ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًا ولا نَفْعًا إِمَا شَاءَ اللَّه﴾[7] فبين علة ذلك بقوله : «لأَنَّ أكثر ما جاء في القرآن من لفظ الضرّ

---

(١) الجرجاني : التعريفات ، ص ٥٨ .

(٢) ابن الأثير : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٩٣٩ ، ٢/ ٢٣٠ .

(٣) البقرة : الآية ٤٨ .

(٤) البقرة : الآية ١٢٣ .

(٥) الكرماني : البرهان في متشابه القرآن ، تحقيق : أحمد خلف الله ، دار الوفاء بالمنصورة ، ١٩٩٨ ، ص١٠٨ .

(٦) الأعراف : الآية ١٨٨ .

(٧) يونس : الآية ٤٩ .

والنفع معاً جاء بتقديم لفظ الضر لأنَّ العابد يعبد معبوده خوفاً من عقابه أوّلاً ، ثمَّ طمعاً في ثوابه ثانياً» . يقوّيه قوله : ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَطَمَعاً﴾[1] ، وحيث تقدم النفع تقدّم لسابقة لفظ تضمّن نفعاً .

وقد يكون التقديم بحسب الفضل والشرف منه تقديم الله سبحانه في الذكر[2] كقوله تعالى ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾[3] . فقدم اللهَ على الرسول ، ثم قدم السعداء من الخلق بحسب تفاضلهم ، فبدأ بالأفضلين وهم النبيون ثم ذكر من بعدَهم بحسب تفاضلهم . كما تدرج من القلة إلى الكثرة فبدأ بالنبيين وهم أقل الخلق ، ثم الصدّيقين وهم أكثر ، ثم الشهداء ثم الصالحين فكل صنف أكثر من الذي قبله فهو تدرج من القلة إلى الكثرة ومن الأفضل إلى الفاضل ، ولا شك أن أفضل الخلق هم أقل الخلق إذ كلما ترقى الناس في الفضل قلّ صنفهم .

كما جعلوا من ذلك تقديم السمع على البصر قال تعالى : ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[4] و﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[5] وقال : ﴿إِنَّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[6] و﴿هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[7] وقال تعالى : ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[8] فقدم السمع على البصر .

---

(١) السجدة : الآية ١٦ .

(٢) يرجع إلى : الإتقان في علوم القرآن ، لجلال الدين السيوطي ١٤/٢ .

(٣) النساء : الآية ٦٩ .

(٤) الشورى : الآية ١١ .

(٥) غافر : الآية ٢٠ .

(٦) الإسراء : الآية ١ .

(٧) غاافر : الآية ٥٦ .

(٨) الإنسان : الآية ٢ .

وقال : ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمّاً وَعُمْيَانًا﴾[1] فقدّم الصم ؛ وهم فاقدو السمع على العميان وهم فاقدو البصر . قالوا : لأن السمع أفضل . قالوا : والدليل على ذلك أن الله تعالى لم يبعث نبياً أصم ولكن قد يكون النبي أعمى كيعقوب فإنه عمي لفقد ولده .

والظاهر أن السمع بالنسبة إلى تلقي الرسالة أفضل من البصر ، ففاقد البصر يستطيع أن يفهم ويعي مقاصد الرسالة فإن مهمة الرسل التبليغ عن الله . والأعمى يمكن تبليغه بها وتيسير استيعابه لها كالبصير ، غير أن فاقد السمع لا يمكن تبليغه بسهولة . فالأصم أنأى عن الفهم من الأعمى ، ولذا كان العميان علماء كبار بخلاف الصم . فلكون متعلق ذلك التبليغ كان تقديم السمع أولى .

ويمكن أن يكون تقديم السمع على البصر لسبب آخر عدا الأفضلية وهو أن مدى السمع أقل من مدى الرؤية فقدم ذا المدى الأقل متدرجاً من القصر إلى الطول في المدى ، ولذا حين قال موسى في فرعون ﴿قَالاَ رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾[2] قال الله تعالى ﴿قَالَ لاَ تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾[3] فقدم السمع لأنه يوحي بالقرب إذ الذي يسمعك يكون في العادة قريباً منك بخلاف الذي يراك فإنه قد يكون بعيداً وإن كان الله لا يندّ عن سمعه شيء .

ج – التقديم من أجل الاختصاص : ولذلك كان حظ أساليب اللغة من التقديم كتقديم المفعول به على فعله ، وتقديم الحال على فعله ، وتقديم الظرف والجار والمجرور على فعلهما ، وتقديم الخبر على المبتدأ ونحو ذلك ، له مقاصد في

---

(١) الفرقان : الآية ٧٣ .

(٢) طه : الآية ٤٥ .

(٣) طه : الآية ٤٦ .

الخطاب القرآني منها ؛ أنها تفيد في الغالب الاختصاص[1] فقولك (أنجدت خالداً) يفيد أنك أنجدت خالداً ولا يفيد أنك خصصت خالداً بالنجاة بل يجوز أنك أنجدت غيره أو لم تنجد أحداً معه . فإذا قلت : خالداً أنجدت أفاد ذلك أنك خصصت خالداً بالنجدة وأنك لم تنجد أحداً آخر .

ومثل هذا التقديم في القرآن كثير قوله تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيم﴾[2] ، فقد قدّم المفعول به إياك على فعل العبادة ، وعلى فعل الاستعانة دون فعل الهداية ، فلم يقل : (إيانا اهد) كما قال في الأولين ، وسبب ذلك أن العبادة والاستعانة مختصتان بالله تعالى فلا يعبد أحد غيره ولا يستعان به . وهذا نظير قوله تعالى : ﴿بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾[3] وقوله : ﴿وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[4] فقدم المفعول به على فعل العبادة في الموضعين وذلك لأن العبادة مختصة بالله تعالى وحده دون غيره .

وكذلك قوله تعالى : ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾[5] وقوله : ﴿عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا﴾[6] وقوله : ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[7] فقدم الجار والمجرور للدلالة على الاختصاص وذلك لأن التوكّل لا يكون إلا على الله وحده والإنابة ليست إلا إليه وحده .[8]

---

(١) يرجع إلى : من أسرار البيان القرآني ، لفاضل السامرائي ، ص١١٥ وما بعدها .

(٢) الفاتحة : الآية ٦ .

(٣) الزمر : الآية ٦٦ .

(٤) البقرة : الآية ١٧٢ .

(٥) إبراهيم : الآية١٢ .

(٦) الأعراف : الآية ٨٩ .

(٧) هود : الآية ٨٨ .

(٨) يرجع إلى : من أسرار البيان القرآني ، لفاضل السامرائي ، باب التقديم والتأخير ، ص١١٥ وما بعها .

ومنه كذلك قوله تعالى : ﴿أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ﴾[1] لأن المعنى هو أن الله تعالى مختص بصيرورة الأمور إليه دون غيره . ونحو قوله تعالى : ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾[2] . فإن الإياب لا يكون إلا إلى الله وهو نظير قوله تعالى : ﴿إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ﴾[3] وقوله : ﴿إِلَى رَبِّكَ يَومئذ المَساق﴾[4] فالمساق إلى الله وحده لا إلى ذات أخرى ، هو لقصد الاختصاص نظير قوله تعالى : ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾[5] وقوله : ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[6] وقوله : ﴿وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾[7] وغير ذلك من الآيات .

ويدخل كذلك في مقصد الاختصاص بالتقديم قوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ آمَنَّا بِهِ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[8] فقدم الفعل (آمنا) على الجار والمجرور (به) ، وأخّر توكلنا عن الجار والمجرور (عليه) وذلك أن «الإيمان لما لم يكن منحصراً في الإيمان بالله بل لا بد معه من رسله وملائكته وكتبه واليوم الأخر وغيره مما يتوقف صحة الإيمان عليه ، بخلاف التوكل فإنه لا يجوز إلا على الله وحده لتفرده بالقدرة والعلم القديمين الباقيين ، قدّم الجار والمجرور فيه ليؤذن باختصاص التوكل من العبد على الله دون غيره لأن غيره لا يملك ضراً ولا نفعاً فيتوكل عليه»[9] .

---

(١) الشورى : الآية ٥٣ .

(٢) الغاشية : الآية ٢٦ .

(٣) الرعد : الآية ٣٦ .

(٤) القيامة : الآية ٣٢ .

(٥) يونس : الآية ٤ .

(٦) هود : الآية ١٢٣ .

(٧) الأنبياء : الآية ٩٣ .

(٨) الملك : الآية ٢٩ .

(٩) يرجع إلى البرهان ٢ / ٤١٢ ، ويرجع إلى التفسير الكبير ٣٠ / ٧٦ .

كما يدخل في هذا الباب تقديم الظرف للاختصاص، يقول الزمخشري: «ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾، (إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾، ﴿إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ.﴾، ﴿وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾، ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، ﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾، كيف دلّ فيها التقديم على معنى الاختصاص»[1].

ح- التقديم من أجل رفع اللبس والإخلال بالمقصود: ومن أمثلة ذلك تقدم الجار والمجرور لا لأجل كونه موضع الاهتمام، بل لأن بقاءه في موضعه الأصل قد يوقع السامع في اللبس والإخلال بالمقصود. وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[3]

لأن صلة (الذين) في الأولى اقتصرت على الفعل وضمير الفاعل، ثم ذكر بعده الجار والمجرور ثم ذكر المفعول وهو المقول، وليس كذلك في الأخرى، فإن صلة الموصول طالت بذكر الفاعل والمفعول والعطف عليه مرة بعد أخرى، فتقدم الجار والمجرور؛ لأن تأخيره يلتبس، وتوسيطه ركيك، فخص بالتقدم.[4]

قال الزركشي[5]: «ولما أمن هذا الإخلال بالتأخير قال في موضع آخر: ﴿فَقَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾[6]. وهي الآية

---

(١) الكشاف: تحقيق مصطفى حسين، دار الريّان، القاهرة، ١٩٨٧، ٦٦٢/٤.

(٢) المؤمنون: الآية ٢٣.

(٣) المؤمنون: الآية ٣٣.

(٤) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ١/٣٣٠-٣٣١٨

(٥) البرهان: ٢٣٤/٣

(٦) المؤمنون: الآية ٢٤.

الأولى . وجعل السكاكي[١] علة جواز هذا النوع من التقديم كون التأخير مؤديا إلى الإخلال بالمقصود ، ومثل لذلك بقوله تعالى : ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الآخرة وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[٢] فقدم (من قومه) على (الذين كفروا) ، إذ لو تأخر لتوهم أنه صلة (الدنيا) وحينئذ يشبه الأمر في القائلين أهم من قومه أم لا ؟ فكان التقديم أولى لتأدية التأخير إلى الإخلال ببيان المعنى المراد .[٣]

د - توحيد الخطاب وموافقة ماقبله لما بعده : فتقديم الجار والمجرور مثلا يكون لعلة فيه وهي موافقة ما تقدمه ؛ ومن ذلك مثلا قوله تعالى : ﴿وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِه﴾[٤] قدم الجار والمجرور موافقة لما قبلها من قوله تعالى : ﴿وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[٥] على حين أنه أتى بالمتشابه مع الآية المتقدمة في موضع آخر على ما يقتضيه القياس من تأخير هما عن المفعول الثاني لـ(ترى) وهو قوله تعالى : ﴿وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ﴾[٦]

قال الفيروزآبادي : «ثم إن قوله : ﴿وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ﴾ و﴿فِيهِ مَوَاخِرَ﴾ اعتراض في السورتين يجري مجرى المثل ، ولهذا وحّد الخطاب ، وهو قوله : (وترى) وقبله وبعده جمع ، وهو قوله : (لتأكلوا) و(تستخرجوا) و(لتبتغوا) ، و(الملائكة) ، (تأكلون) و(تستخرجون) ، ومثله في القرآن كثير ، منه

---

(١) مفتاح العلوم : ٤٤٦ .

(٢) المؤمنون : الآية ٣٣ .

(٣) البرهان في علوم الرآن : ٣/٢٣٤ .

(٤) النحل : الآية ١٤ .

(٥) فاطر : الآية ١٢ .

(٦) النحل : الآية ١٤ .

قوله تعالى : ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا﴾[1] وكذلك ﴿تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً﴾[2] ، ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾[3] وأمثاله . أي لو حضرت أيها المخاطب لرأيته في هذه الصفة ؛ كما تقول : أيها الرجل ، وكلكم ذلك الرجل ، فتأمل فإن فيه دقيقة .»[4]

و- التقديم بحسب الرتبة : وذلك كقوله تعالى : ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾[5] «فإن الهمّاز هو العيّاب وذلك لا يفتقر إلى مشي بخلاف النميمة فإنها نقل للحديث من مكان إلى مكان عن شخص إلى شخص .»[6] .

فبدأ بالهماز وهو الذي يعيب الناس وهذا لا يفتقر إلى مشي ولا حركة ، ثم انتقل إلى مرتبة أبعد في الإيذاء وهو المشي بالنميمة ، ثم انتقل إلى مرتبة أبعد في الإيذاء وهو أنه يمنع الخير عن الآخرين ، وهذه مرتبة أبعد في الإيذاء مما تقدمها . ثم انتقل إلى مرتبة أخرى أبعد مما قبلها وهو الاعتداء ؛ فإن منع الخير قد لا يصحبه اعتداء أما العدوان فهو مرتبة أشد في الإيذاء .

ثم ختمها بقوله : (أثيم) وهو وصف جامع لأنواع الشرور فهي مرتبة أخرى أشد إيذاءً . ولذلك جاء في (بدائع الفوائد) : «وأما تقدم (همّاز) على (مشّاء بنميم) في الرتبة لأن المشي مرتب على القعود في المكان . والهماز هو العيّاب

---

(1) الحديد : الآية ٢٠ .

(2) الفتح : الآية ٢٩ .

(3) الزمر : الآية ٧٥ .

(4) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز : ١/٢٨١ -٢٨٢ .

(5) القلم : الآية ١٢ .

(6) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن ، ص ٢٩٢ .

وذلك لا يفتقر إلى حركة وانتقال من موضعه بخلاف النمّام . وأما تقدم (مناع للخير) على (معتد) في الرتبة أيضاً لأن المناع يمنع من نفسه ، والمعتدي يعتدي على غيره ونفسه قبل غيره .»[1]

وجعلوا من التقديم ، تقدم السمع على العلم ؛ حيث وقع في القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[2] وقوله : ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[3] وذلك أنه «خبر يتضمن التخويف والتهديد ، فبدأ بالسمع لتعلقه بما يقرب كالأصوات وهمس الحركات ، فإن من سمع حسك وخفيّ صوتك أقرب إليك في العادة ممن يقال لك : إنه يعلم وإن كان علمه تعالى متعلقاً بما ظهر وبطن وواقعاً على ما قرب وشطن . ولكن ذكر السميع أوقع في باب التخويف من ذكر العليم فهو أولى بالتقديم .»[4] ويمكن أن يقال : إن السمع من وسائل العلم فهو يسبقه .

وجعلوا منه أيضاً تقديم المغفرة على الرحمة نحو قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[5] في آيات كثيرة وقوله : ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾[6] قالوا : وسبب تقديم الغفور على الرحيم أن» المغفرة سلامة والرحمة غنيمة ، والسلامة مطلوبة قبل الغنيمة وإنما تأخرت في سورة سبأ في قوله : ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ﴾[7] فالرحمة

---

(١) بدائع الفوائد ، ٦٢/١ .

(٢) البقرة : الآية ١٣٧ .

(٣) الأنفال : الآية ٦١ .

(٤) بدائع الفوائد ٧٤/١ ، البرهان ٢٤٩/٣ .

(٥) البقرة : الآية ١٧٣ .

(٦) النساء : الآية ١٠٠ .

(٧) سبأ : الآية ٢ .

شملتهم جميعاً والمغفرة تخص بعضاً . والعموم قبل الخصوص بالرتبة .»[1]

وإيضاح ذلك ؛ أن جميع الخلائق من الإنس والجن والحيوان وغيرهم محتاجون إلى رحمته فهي برحمته تحيا وتعيش ، وبرحمته تتراحم ، وأما المغفرة فتخص المكلفين فالرحمة أعمّ .

ومن التقديم بالرتبة أيضاً قوله تعالى في من يكنز الذهب والفضة : ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾[2] فبدأ بالجباه ثم الجنوب ثم الظهور «قيل : لأنهم كانوا إذا أبصروا الفقير عبسوا وإذا ضمهم وإياه مجلس ازوروا عنه وتولوا بأركانهم وولوه ظهورهم»[3] فتدرج حسب الرتبة .

ي- التقديم بحسب الكثرة والقلة : بحيث ترتب المذكورات عن طريق التدرج من القلة إلى الكثرة حسبما يقتضيه المقام وذلك نحو قوله تعالى : ﴿أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[4] فكل طائفة هي أقل من التي بعدها فتدرج من القلة إلى الكثرة . فالطائفون أقل من العاكفين لأن الطواف لا يكون إلا حول الكعبة . والعكوف يكون في المساجد عموماً . والعاكفون أقل من الراكعين لأن الركوع أي الصلاة تكون في كل أرض طاهرة ، أما العكوف فلا يكون إلا في المساجد . والراكعون أقل من الساجدين وذلك لأن لكل ركعة سجدتين ثم أن كل راكع لا بد أن يسجد وقد يكون سجود ليس له ركوع كسجود التلاوة وسجود الشكر . فهو هنا تدرج من القلة إلى الكثرة .[5]

ولهذا التدرج سبب اقتضاه المقام فإن الكلام يتصل ببيت الله الحرام . قال

---

(١) البرهان ، ٣/٢٤٩ ، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن ، ٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٢) التوبة : الآية ٣٥ .

(٣) الكشاف ٢/٣٨ .

(٤) البقرة : الآية ١٢٥ .

(٥) يرجع إلى بدائع الفوائد ١/٦٥ ، والبرهان ٣/٢٥٠ ، ومعاني النحو - باب العطف

تعالى : ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[1] فالطائفون هم ألصق المذكورين بالبيت لأنهم يطوفون حوله ، فبدأ بهم ثم تدرج إلى العاكفين في هذا البيت أو في بيوت الله عموماً ، ثم الركع السجود الذين يتوجهون إلى هذا البيت في ركوعهم وسجودهم في كل الأرض .

ونحوه قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2] فبدأ بالركوع وهو أقل المذكورات ثم السجود وهو أكثر ، ثم عبادة الرب وهو أعمّ ، ثم فعل الخير .

وقد يكون الكلام بالعكس فيتدرج من الكثرة إلى القلة ؛ وذلك نحو قوله تعالى : ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[3] فبدأ بالقنوت وهو عموم العبادة ، ثم السجود وهو أقل وأخص ، ثم الركوع وهو أقل وأخص .[4]

ومنه قوه تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[5] فبدأ بالكفار لأنهم أكثر قال تعالى : ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[6] .

ونحوه قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ

---

(١) البقرة : الآية ١٢٥ .

(٢) الحج : الآية ٧٧ .

(٣) آلأ عمران : الآية ٤٣ .

(٤) بدائع الفوائد ٨/١ .

(٥) التغابن : الآية ٢ .

(٦) يوسف : الآية ١٠٣ .

الْكَبِيرُ﴾[1] فقدم الظالم لكثرته ثم المقتصد ؛ وهو أقل ممن قبله ثم السابقين وهم أقل .[2] يقول الزمخشري حول هذه الآية : «فإن قلت : لم قدم الظالم ثم المقتصد ثم السابق؟ قلت للإيذان بكثرة الفاسقين وغلبتهم ، وأن المقتصدين قليل بالإضافة إليهم والسابقون أقل من القليل .»[3] وهو ما يطابق قول الله تعالى في السابقين ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾[4] وهي إشارة إلى ندرة وقلة وجودهم . وذكروا من هذا النوع من التقديم قوله تعالى : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[5] قدم السارق على السارقة لأن السرقة في الذكور أكثر . وقدم الزانية على الزاني في قوله تعالى : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[6] لأن الزنى فيهن أكثر .[6]

وغيرها من المواضيع القصدية التي كانت سببا في التقديم والتأخير في القرآن الكريم ، وكلها مباحث مهمة تحتاج إلى مزيد من الأبحاث للوقوف على مقاصد اللغة في تقديم كلمة أو تأخيرها .

٥. التفسير القصدي والحذف

يتحقق الحذف حينما ينزع المتكلم إلى وضع علاقة تركيبية بين أجزاء الكلام ، يسعى من خلالها إلى إسقاط الكلام لدليل .[8] وقد سئل أحد

---

(١) فاطر : الآية ٣٢ .

(٢) يرجع إلى الإتقان٢/١٥ .

(٣) الكشاف ٢/٥٧٨ .

(٤) الواقعة : الآية ١٤ .

(٥) المائدة : الآية ٣٨ .

(٦) النور : الآية ٢ .

(٧) الإتقان ٢/١٥ .

(٨) البرهان في علوم القرآن ٣/١٠٢ .

البلغاء ، ما البلاغة فقال : قليل يفهم وكثير لا يسأم ، وسئل آخر ، فقال : معان كثيرة في ألفاظ قليلة .[1]

لذلك كان القصد من الحذف هو الحاجة التي تقتضيها بلاغة الكلام ، وقد كثر استخدام الحذف وتنوعت مظاهره في الجملة أو الكلمة أو الحرف في النص الواحد ، حتى أصبحت دلالة بعض المذكور على بعض المحذوف عملية آلية مشروطة بحصول الفائدة . «والأصل في المحذوفات جميعها على اختلاف ضروبها أن يكون في الكلام ما يدلّ على المحذوف ، فإن لم يكن هناك دليل على المحذوف ، فإنه لغو من الحديث ، لا يجوز بوجه ولا سبب»[2] .

فالحذف هو نوع من القصد في الكلام ؛ يتحقق حينما ينزع المتكلم إلى وضع علاقة تركيبية بين أجزاء الكلام ، يسعى من خلالها إلى إسقاط الكلام لدليل .[3]

وقد لخص البلاغيون أغراض الحذف ومقاماته ؛ كالاحتراز من العبث ، أو التنبيه على أغراض مقامية كالتعظيم ، والتخفيف ، ورعاية الفاصلة ، وتكوين الإيقاع وإظهاره ، وصيانة المحذوف عن الذكر ، وكذلك صيانة اللسان عن ذكر المحذوف ، وشهرة المحذوف ؛ بحيث يكون ذكره وعدمه سواء ، ومجمل ذلك أن الحذف في كثير من المواضع أبلغ من الذكر ؛ لأن النفس تذهب في تقدير المحذوف مذاهب كثيرة .[4]

وللوظيفة القصدية للحذف في الكلام أطلقوا عليه «المسكوت الساحر» في

---

(١) يرجع إلى العمدة ، لابن رشيق : ١/ ٢٨٠.

(٢) ابن الأثير : المثل السائر ، ص٢٧٩ .

(٣) يرجع إلى : البرهان في علوم القرآن ، للزركشي ١٠٢/٣ .

(٤) ابن الأثير : المثل السائر ٣١٦/٢

اللسان العربي ، كما هو مستنبط من وصف عبد القاهر الجرجاني في باب الحذف ؛ بأنه باب دقيق المسلك لطيف المأخذ عجيب الأمر شبيه بالسحر ، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الفائدة أزيد للإفادة ، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تبن ، وهذه الجملة قد تنكرها حتى نخبر وتدفعها حتى تنظر .(1)

ومثاله في القرآن الكريم ، قوله تعالى : ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾(2)

حيث حذف جواب الشرط (إذا) الذي يمكن أن يقدر بـ (حتى إذا جاءوها وجدوا ما يقصر عنه البيان) ، لأن وصف ما يجدونه ، ويلقونه عند ذلك في الجنة لا يتناهى ، فلا يحيط به لفظ ، فجعل الحذف دليلاً على ضيق الكلام عن وصف ما يشاهدونه ، وتركت النفوس تقدر ما شأنه ، ولا تبلغ مع ذلك كنه ما هنالك ، لقول الله في الحديث القدسي فيما رواه الشيخان عن أبي هريرة : «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر»(3) .

وهنا يعرض سؤال جدير بالإجابة هو : لماذا أدخل الواو مع الجنة في قوله : ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ ، ولم يدخلها مع النار في قوله : ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ

---

(1) دلائل الإعجاز ، ص112 .

(2) الزمر : الآية 39 .

(3) صحيح البخاري ، رقم الحديث (3244) ، مسند أحمد بن حنبل رقم الحديث (9365) ، جامع الترمذي رقم الحديث (3292) .

﴿حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[1] . وتقترن الإجابة على هذا السؤال بما نقل عن مجلس سيف الدولة الحمداني الذي حضره أبو علي الفارسي وأبو عبد الله الحسين بن خالويه ، حيث سئل ابن خالويه ذاك السؤال ، فقال : هذه الواو تسمى الثمانية ، لأن العرب لا تعطف الثمانية إلا بالواو .

فنظر سيف الدولة إلى أبي علي ، وقال له : أحق هذا ؟ فقال أبو علي : لا أقول كما قال ، إنما تركت الواو في النار لأنها مغلقة ، وكان مجيئهم شرطاً في فتحها ، فقوله : (فتحت) فيه معنى الشرط ، وأما قوله : ﴿وَفُتِحَتْ﴾ في الجنة فهذه واو الحال ، كأنه قال : جاءوها وهي مفتحة الأبواب ، أو : هذه حالها .[2]

ولعل مقصدية الحذف ترجع إلى أنه لا يورد المنتظر من الألفاظ ، وإنما يوقظ في ذهن المتلقي شحنة فكرية تجعله يتخيل ما هو مقصود من الكلام . ولهذا نظروا إليه على أنه موجود في جميع اللغات ، وهو «نوع من الاقتصاد في الجهد بحذف العناصر المكررة أو التي سبق ذكرها ، وتميل اللغات جميعاً إلى الأخذ به ، ومن ثم اعتبره المحدثون من الظواهر المشتركة في كل اللغات»[3] .

ومن خصائص العربية أنها تحوي أنماطا متعددة من الحذف ، حتى لو قال قائل : «إن العربية هي لغة الحذف ما كان عليه من ذلك بأس»[4] .

وقد أكد اللغويون شيوع الحذف وجوازه بمقولات تؤكد ذلك ، إذ ذهبوا إلى أن حذف ما يعلن بالقرينة جائز . «فقد يكون ترك الذكر والصمت عن الإفادة أزيد بالإفادة وأبلغ في الدلالة على المعنى من الذكر»[5] ، حيث يتضاعف إحساس

---

(١) الزمر : الآية ٧١ .

(٢) يرجع إلى : البرهان ، للزركشي ، ٣/ ٢٢٣-٢٢٤ .

(٣) عبده الراجحي : النحو العربي والدرس الحديث ، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٨٤م ، ص١٤٩ .

(٤) مجمع اللغة العربية ،كتاب الألفاظ والأسالي ، القاهرة ، ١٩٧٧م ، ص ٢٣٢ .

(٥) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص ١١٢ .

المتلقي بالفكرة ، وكثيراً ما نجد الحذف وقد وضع في مكانه عدة نقاط متجاورة في الكلام من إيحاء هذه الدلالة التي تخصب المعنى وتثريه لاسيما عندما تسمح لتيار الوعي بالتدفق»[١] .

وقد حاول بعض البلاغيين إيجاد تبرير بلاغي لحالة (الحذف) وتقدمها على (الذكر) من منطلق أن (الذكر) هو الأصل ، وأصليته تضعف من ردود فعل المتلقي إزاءه بخلاف الحذف ، لمخالفة الأصل فيكون مخالفاً لعملية التوقع وهذه المخالفة تصحبها نفسية لا تتوفر في الحالة الأولى[٢] .

وربما كانت ملاحظات محمد بن على الجرجاني على سياقات الحذف من أدق الملاحظات في الكشف عن القصد النفسي للحذف والذي له علاقة بالمتلقي ؛ بحيث يؤدي بالضرورة إلى دخول (المحذوف) دائرة الإبهام ، وهو ما يؤدي إلى حصول ألم للنفس لجهلها به ، فإذا التفت إلى قرينه وتفطنت له ، حصل له اللذة بالعلم واللذة الحاصلة بعد الألم أقوى من اللذة الحاصلة ابتداء[٣] .

وقد اختلف المنظور النحوي عن مثيله البلاغي في النظر إلى هذه القضية ، فالنحاة يبحثون الحذف من منطلق يجوز أو لا يجوز ، أما البلاغيون فيرون أن إيجاز الحذف ينبغي ألا يؤدي إلى غموض المعنى ، إذ به تكون صورة الجملة مؤدية للمقصد البلاغي ، وفي ذلك دلالة على تناولهم لظاهرة الحذف الذي حددوا ماهيته وكيفيته وعلة اللجوء إليه ، ويعني ذلك أنهم كانوا على وعي بتأثير الحذف وقيمته في التركيب ، ولا يختلفون على أنه أكثر بلاغة[٤] .

---

(١)سعد أبو الرضا : في البنية والدلالة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ص ٤٣ .

(٢) يرجع إلى : البلاغة العربية ، لمحمد عبد المطلب ، ص ٢١٦ .

(٣) يرجع إلى : الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة ، لمحمد بن على الجرجاني ، تحقيق : عبد القادر حسين ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، ص ٣٣ .

(٤) يرجع إلى الأسلوبية ، لفتح الله سليمان ، ص ١٤٩ ، ١٤٠ .

ولكنهم اتفقوا جميعا على أن الحذف يقع في مواضع لغوية مختلفة إذا دل عليه الدليل جوازا أو وجوبا بحسب القصد من الكلام ، كحذف المبتدأ من قوله تعالى : ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[1] . فالمبتدأ في الآية محذوف والتقدير : فعمله لنفسه وإساءته لنفسه . وقوله تعالى : ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾[2] فالحذف هنا جاء بعد القول ، والتقدير : هي أساطير الأولين ، وقوله أيضا : ﴿قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكُمُ النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[3] ، والتقدير : هي النار .

ولحذف الكلمات السابقة التي جاءت في موضع المبتدأ قصد بلاغي ، وهو الاحتراز من العبث بترك ما لاضرورة لذكره ، وهذا الترك يكسب الكلام قوة وتأثرا وجمالا[4] . ويظهر هذا التأثر في قوة الاستدلال التي يحملها الشاهد وقد حذف منه المبتدأ وجوبا كما في قوله تعالى : ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾[5] ، والتقدير : فصبري صبر جميل ، وتحتمل كلمة (صبر) إعرابين : الأول ما ذكرناه ، والثاني أن تكون مبتدأ خبره محذوف ، والتقدير : فصبر جميل أجمل بي وأولى[6] ، والقصد من الحذف (حذف الخبر) هنا تكثير الفائدة[7] .

وعندما نبحث في المواضع اللغوية الأخرى التي وقع فيها الحذف في القرآن الكريم وهي متنوعة لا يتسع المجال بعرضها ، نجد الحذف يصيب الكلمة أو

---

(١) فصلت : الآية ٤٦ .

(٢) الفرقان : الآية ٥ .

(٣) الحج : الآية ٧٢ .

(٤) يوجع إلى البلاغة العربية ، علم المعاني بين بلاغة القدماءوأسلوبية المحدثين ، لطالب علي محمد إسماعيل ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغازي ، ط١ ، ١٩٩٧ ، ص٢٣٦ .

(٥) يوسف : الآية ١٨ .

(٦) أحمد مطلوب : البلاغة العربية ، علم المعاني ، البديع البيان ، ص٢٣٧ .

(٧) البلاغة العربية ، المعاني البديع البيان ، المكتبة الوطنية ، بغداد ، ١٩٨٠ ، ص١١٧ .

الحرف ، ﴿قُل لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[1] ، والتقدير : ليغضوا من أبصارهم ، حيث حذفت اللام بعد فعل الأمر (قل) .[2]

وقد تحذف جملة القسم ومعها الأداة إذا سبقت بأحد الألفاظ الآتية : (لقد ، لئن ، المضارع المبدوء باللام المفتوحة المختوم بنون التوكيد) ، فإذا وجدنا هذه الألفاظ ولم يسبقها جملة قسم فهي مقدرة قبله[3] . ومن أمثلتها في القرآن الكريم : ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُم الله وَعْدَه إِذْ تُحِسُّونَهُم بإذنِه﴾[4] ، والتقدير : أقسم بالله لقد صدكم الله وعده .

وقد تحذف جملة الشرط من السياق ولا يتم المعنى إلا بتقديرها ، ويعتبر حذفها مطردا بعد الطلب ، حيث تحذف مع أداتها بعد أمر ونهي[5] ، نحو قوله تعالى : ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله .﴾[6] ، والتقدير : فإن تتبعوني يحببكم الله ، ففي الآية الكريمة أمر من النبي عليه السلام بأن يتبعوه ، وكأن شرط حب الله لهم هو اتباعهم إياه .[7]

فكان القصد من أنواع الحذف المختلفة في القرآن الكريم هو تحقيق الفائدة ، والوصول إلى درجات الفهم عن طريق أرفع أنماط الكلام المستعمل في توازن خطابي متين ؛ فلا حشو ولا تطويل يمكن أن يفسد به المعنى أويترتب عليه الملل ، ولا اختصار تستغلق به الأفكار ويعسر معه الفهم ، بل لكل مقام مقال ، ولكل موقف نمط طبيعي مناسب ؛ حسبما تتطلبه المعاني وتقتضيه الأفكار .

---

(١) النور : الآية ٣٠ .

(٢) يرجع إلى النحو الوافي ، لعباس حسن ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ٤/٤٠٧ -٤٠٨ .

(٣) عباس حسن : النحو الوافي ، ٢/٥٠٢ .

(٤) آل عمران : الآية ١٥٢ .

(٥) هادي نهر : التراكيب اللغوية ، مطبعة الرشاد ، بغداد ، ١٩٨٧ ، ص١٩١ .

(٦) آل عمران :الآية ٣١ .

(٧) الإيجاز في كلام العرب ونص الإعجاز ، ص٣٨٣ .

المبحث الثاني:
مقاصد اللغة ومنهج الحديث النبوي

يعتبر منهج الحديث النبوي من أهم المناهج المعتمدة في العلوم الشرعية لكونه يعتمد التأمل والحفظ، والتدقيق، والنقد، والمقارنات، سواء فيما يتصل بمتن الحديث، أو سنده قصد ضبط الصواب من الخطأ. وقد تحققت نتائج هذا المنهج عند أهل الممارسة الذين نالوا موهبة الغوص في هذا العلم، وفق شروط الضبط كما قال الحافظ ابن حجر وهو يتكلم عن بعض أنواع الحديث: «ولا يقوم به إلا من منحه الله تعالى فهماً غائصاً واطلاعاً حاوياً وإدراكاً لمراتب الرواة، ومعرفة ثاقبة، ولهذا لم يتكلم فيه إلا أفراد أئمة هذا الشأن وحذاقهم، وإليهم المرجع في ذلك، لما جعل الله تعالى فيهم من معرفة ذلك والاطلاع على غوامضه، دون غيرهم ممن يمارس ذلك...»[(1)].

فالمعرفة، والاطلاع، والإدراك التي ينبني عليها منهج المحدثين كلها وسائل منهجية سليمة تتوقف على قدر كبير من معرفة مقاصد اللغة، التي تساعد على معرفة الواقع، وإدراك القرائن التي يبحث فيها عن الصحة والصواب. وقد بدأ إمداد اللغة لمنهج السنة وعلومها، منذ أن ولدت أشبه ما تكون بالصناعة المتدرجة من ناحية المنهج والاستنتاج. وهو أمر مهم تجب معرفته في هذا العلم قصد تدقيق النظر في التطور التاريخي لمنهجها، كما أشار إلى ذلك حمزة المليباري في قوله: «إن المسيرة التاريخية للسنة النبوية يتعين تقسيمها إلى مرحلتين زمنيتين كبيرتين، لكل منهما معالمهما وخصائصهما المميزة، وآثارها المختلفة»[(2)].

---

(1) النكت على مقدمة ابن الصلاح ٧١١/٢، اختصار علوم الحديث، ص٦٤ الحافظ ابن كثير، مع شرح الشيخ أحمد شاكر (الباعث الحثيث).

(2) حمزة المليباري: نظرات جديدة في علوم الحديث، ص ٤.

فكان دور اللغة ومقاصدها في تقويم منهج السنة حاضرا في كلا المرحلتين باعتبار اللغة أداة المجتمع الذي يخاطبه الحديث ، ولها علاقة بأوضاع الناس وأعرافهم ، كما ترشد نقاد الحديث إلى مقاصدها في الاشتقاقات والأبنية ومواضع الكلام الذي يرومه الحديث ، وطرق التواصل في مخاطبة الناس ، فاتسم إمدادها بالإسهامات الآتية :

١ . الإسهام في التنظير لقواعد الحديث وتأطير مصطلحاته التي تمت صاغتها طبقاً لقواعد اللغة ومنطقها الذي يساعد على سرعة الفهم وفق ما يقتضيه عرف المجتمع الذي يخاطبه .

٢ . الإسهام في ضبط المجال الدلالي لمعاني النصوص التي جمعت في كتب النقاد ؛ قصد تدقيق المعنى المتبادر من الألفاظ والمصطلحات .

٣ . الإسهام في تقويم منهج الحديث بما يساعد على فهم محتوى السنة ، ويسهم في علم تحليل النص قصد الفهم والاستيعاب .

لذلك كان القصد اللغوي في بناء منهج الحديث مركزا على السياق الوظيفي ؛ الذي يهتم بشروط النقل لرواية الخبر ، والمشافهة الصحيحة ، والاستدلال المناسب على المقامات التي تقتضيها أغراض الكلام الذي ينقل عن أفصح العرب وهو رسول الله (ﷺ) .

وقد حمل مبدأ الاهتمام بأوضاع الكلام في الحديث النبوي علماء اللغة والحديث على الكتابة في موضوع «المناهي» و«الأغلاط» و«التصحيفات» فألف أبو أحمد العسكري (٣٨٢هـ) (تصحيفات المحدثين) والدارقطني (٣٨٥هـ) (تصحيف المحدثين) وألف الجياني الغساني (٤٩٨هـ) كتابه (تقييد المهمل وتمييز المشكل) تقصى فيه أكثر ما اشتمل عليه الصحيحان وقيده أحسن تقييد . .اقتصر فيه على الأسماء والكنى والأنساب والألقاب دون ما في المتون من تغيير وتصحيف وإشكال[1] . كما ألف القاضي عياض (٥٤٤هـ) كتابه

(١) يرجع إلى الإلماع : للقاضي عياض ص ١١ .

(مشارق الأنوار) الذي اعتمد فيه على تصحيفات المتن فرتب الكلمات التي عرض لها على ترتيب حروف المعجم ، وبدأ في أول كل حرف بالألفاظ الواقعة في متونه فأتقن ضبطها بحيث لايلحقها تصحيف ولا يعتورها إبهام . فإن كان في اللفظ اختلاف نبه عليه ، وبين الصواب من الخطأ ، والراجح من المرجوح . كما ألف أبو سليمان الخطابي كتابه الموجز «إصلاح غلط المحدثين» الذي استوعب فيه ألفاظا من الحديث يرويها أكثر الناس وكذا المحدثين ملحونة ومحرفة فأشار إلى إصلاحها وأخبر بصوابها . وكل ذلك من أجل الوصول إلى تقويم سليم في المنهج المطلوب الذي تستقيم به الألسنة ومراعاة للتفسير السليم ، حتى لايؤول كلام رسول الله (ﷺ) بغير ما أراده له .

١. مقاصد اللغة وبناء متن الحديث

تنظر اللغة إلى النص الحديثي بأنه نص يزخر خطابه بسلسلة من الدلالات السياقية والتداولية والحجاجية إقناعا وتأثيرا . وأن كل نص حديثي يحمل وظائف سياقية متنوعة سواء أكانت نصية داخلية أم مقامية خارجية . وأن من سنن الاستواء إتقان اللغة العربية ومعرفة مقاصدها بالنسبة للمحدث كما أشار إلى ذلك ابن فارس بقوله : «إنّ علم اللغة كالواجب عَلَى أهل العلم ، لئلاً يحيدوا فِي تأليفهم أَوْ فتياهم عن سَنن الاستواء»(١) . وكان الهدف من تحصيل مقاصد اللغة ؛ أن تبقى السنة بعيدة عن اللحن ، الذي وصفه عليه الصلاة والسلام بـ«الضلال»(٢) .

فقد روت المصادر أن رجلا لحن بحضرته عليه الصلاة والسلام فقال :

---

(١) ابن فارس : الصاحبي ، ص ٢٠ .

(٢) المراد اللحن عند الفقهاء وعلماء اللغة : مخالفة صواب الإعراب ، ويطلق أيضا على النطق بكلمة على وجه لا يثبت عند العرب ، وإن لم يكن خطأ فى الإعراب (يرجع إلى القاموس مادة لحن) .

«أرشدوا أخاكم فقد ضل»[1] . كما نقل عن عمربن الخطاب (رضي الله عنه) أنه مر بقوم يرمون ويسيئون الرمي ، فغضب منهم وقال لهم : «بئس ما رميتم ، فقالوا : إنا قوم متعلمين أو نحن قوم رامين فقال : والله لخطأكم في كلامكم أشد من خطئكم في رميكم ، سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول : «رحم الله امرأ أصلح من لسانه»[2] .

ولعل ضابط الإعراب هو أول مقصد لغوي إمدادي في تقويم منهج المحدثين وتحصينه من الغلط في صياغة المعاني على الحقيقة التي يفهم بها الخطاب . يقول الزجاجي (٣٣٧هـ)في كتابه : (الإيضاح في علل النحو) : «فإن قيل فما الفائدة في تعلم النحو؟ . .فالجواب في ذلك أن يقال له : الفائدة فيه للوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صوابا غير مبدل ولا مغير ، وتقويم كتاب الله عز وجل ، الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد ، ومعرفة أخبار النبي صلى الله عليه وسلم ، وإقامة معانيها على الحقيقة ، لأنه لا تفهم معانيها على صحة ، إلا بتوفيتها حقوقها من الإعراب»[3] .

كما روى الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) في (الكفاية) عددا من الروايات التي تثبت استعانة المحدثين في بنائهم المنهجي باللغويين ، خصوصا في ضبط رواياتهم للحديث تجنبا للحن والتصحيف ، وحفاظا على ضبط الحديث . ومن ذلك ما رواه أبو حاتم بن سهل بن محمد قال : «كان عفان ابن مسلم يجيء إلى

---

(١) مراتب النحويين ص٥٥ ، معجم الأدباء٥/ ٢١٥٠ . أرشدوا أخاكم (الحاكم عن أبي الدرداء قال سمع النبي (رجلا قرأ فلحن قال . . . فذكره) أخرجه الحاكم (٢/ ٤٧٧ ، رقم ٣٦٤٣) ، وقال : صحيح الإسناد .

(٢) الإيضاح في علل النحو : لأبي القاسم الزجاجي ص٩٦ ، ويرجع إلى معجم الأدباء ١/ ١٦-١٧ ، كنز العمال رقم ٧٨٤٧ (ابن الانباري في الوقف والمرهبي في العلم عد خط في الجامع عن عمران) (ابن عساكر هب عن أنس) .

(٣) الإيضاح في علل النحو : لأبي القاسم الزجاجي ، ص٩٥ .

الأخفش وإلى أصحاب النحو يعرض عليهم الحديث يعربه . فقال الأخفش : عليك بهذا ، وكان بعد ذلك يجيء إليَّ حتى عرض علي حديثا كبيرا» .[1] وروي عن الوليد بن مسلم قوله : «كان الأوزاعي يعطي كتبه إذا كان فيها لحن لمن يصلحها»[2] . وروي عن عبد الله بن المبارك قوله : «إذا سمعتم عني الحديث فأعرضوه على أصحاب العربية ، ثم أحكموه»[3] . وروي عن أبي بكر بن دريد قال : «أخبرنا الرياشي عن الأصمعي قال : كنت في مجلس شعبة فقال : «فيسمعون جرش طير الجنة» فقلت : «جرس» فنظر إلي فقال : خذوها عنه ، فإنه أعلم بهذا منا . قال أبو بكر : يقال : سمعت جرس الطير ، إذا سمعت صوت منقاره على شيء يأكله ، وسميت النحل جوارس من هذا ، لأنها تجرس الشجر ، أي : تأكل منه ، والجرس الصوت الخفي ، واشتقاق الجرس من الصوت والحس»[4] .

ومن أوجه التقريب التداولي بين مقاصد اللغة العربية ومنهج علم الحديث أن اهتم اللغويون بموضوع اللحن والتصحيف في الحديث ، وأولوه شأنا كبيرا في التأليف فيما وقع فيه اللحن من الأسماء والكنى والألفاظ ، فكتب أبو أحمد العسكري (تصحيفات المحدثين) .

كما اهتم أبو سليمان الخطابي بالوقوف على أغلاط المحدثين وتصحيحها في كتابه (إصلاح غلط المحدثين) وقد انتهج في هذا المؤلف منهجا فريدا في الوقوف على طبيعة الأغلاط التي يقع فيها المحدث ، فانتهج فيها القياسات النحوية المناسبة لفصاحة اللغة ؛ فاعتمد الاستعمال الصحيح في الكلمات المشهورة التي تجري على ألسنة المحدثين وعامة الناس فوصفها بقوله : «هذه ألفاظ من الحديث

---

(١) الكفاية : ٢٧٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٧٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٣ .

يرويها أكثر الناس والمحدثين ملحونة ، ومحرفة أصلحناها لهم وأخبرنا بصوابها»[1] ، فذكر أوضاع عدد من الحروف التي تحتمل أوجها في استعمالاتها اللغوية ومنها مثلا الاستعمالات الصرفية لكلمة «موت» في الأحاديث النبوية التي ذكر منها :

- قوله (ﷺ) في البحر : (هو الطهور ماؤه الحل ميتته)[2] . فأشار إلى أن الرواة مولعون بكسر الميم من الميتة يقولون ميتته كالجلسة والركبة ، وإنما هي ميتته (مفتوحة الميم وكسرها خطأ) يريدون حيوان البحر إذا مات فيه . وقد استدل فيما ذهب إليه من تصويبات برواية أهل اللغة : «يقول أبو عمر سمعت المبرد يقول في هذه الميتة الموت وهو أمر من الله لا يقال فيه حلال ولا حرام»[3] . ثم اعتمد في تصويبه على الفروق اللغوية والقياسات في المعاني بناء على ما تقتضيه نصوص الحديث ومعطيات الوزن الصرفي مثل استدلاله بقوله عليه الصلاة والسلام : (من خرج عن الطاعة فمات فميتته جاهلية)[4] مكسورة الميم يعني الحال التي مات عليها يقال : مات فلان ميتة حسنة ، ومات ميتة سيئة كما يقال : فلان حسن القعدة ، والجلسة ، والركبة ، والمشية ، والسيرة ، والنيمة ، يراد بها الحال والهيئة[5] . ثم اعتمد أحاديث تتضمن هذا القياس في الوزن الصرفي وهي هيئة (الذبح) في قوله ﷺ : (إذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وإذا

---

(١) الخطابي : إصلاح غلط المحدثين ، ص ٤٣ .

(٢) وفي رواية : «(عن النبي ﷺ ، قال في ماء البحر : هو الطهور ماؤه ، الحلال ميتته .)» .

(٣) المصدر نفسه ص ٤٤ .

(٤) رواه مسلم من حديث أبي هريرة «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية» ، (كنز العمال ٥٠٩ / ٣) وأحمد (الفتح الرباني ٥٢ / ٢٣) ، تخريج أحاديث الإحياء : للعراقي رقم : ١٧١٧ .

(٥) المصدر نفسه ص ٤٥ .

قتلتم فأحسنوا القتلة)[1] والذبحة والقتلة بالفتح للدلالة على المرة الواحدة من الفعل . ثم استشهد بحديث آخر يحمل الدلالة نفسها وهو حديث (الحيض) في قوله ﷺ لعائشة (رضي الله عنها) (ليست حيضتك في يدك)[2] بفتح الحاء وليس بالجيد والصواب حيضتك مكسورة الحاء ، والحيضة من الاسم أو الحال يريد ليست نجاسة المحيض وأذاه في يدك فأما الحيضة فالمرة الواحدة من الحيض (والدفعة من الدم)[3] .

ومما ذكره في التباس جمع المذكر بجمع المؤنث فيما يتعذر على الناس التمييز في معناه :

قوله (ﷺ) عند دخول الخلاء : (اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث)[4] ويروون الخبث بالباء ساكنة ، وكذلك رواه أبو عبيد في كتابه ، وفسره فقال : أما الخبث فإنه يعني الشر ، وأما الخبائث فإنها الشياطين .

وقد ذهب أبو سليمان الخطابي إلى استعمال الفروق اللغوية في ضبط أصول الكلمات قصد إزالة الالتباس فقال : «الخبث مضموم الباء جمع خبيث (والمراد به ذكور الشياطين) وأما الخبائث (الإناث) فهو جمع خبيثة أستعيذ قبل

---

(١) أخرجه أحمد ١٢٣/٤(١٧٢٤٢) وفي ١٢٤/٤(١٧٢٥٨) والدارمي ١٩٧٠ ومسلم٧٦/٢(٥٠٩٦) وفي (٥٠٩٧) وأبو داود ٢٨١٥ا وابن ماجة ٣١٧٠ (الترمذي) ١٤٠٩ والنسائي ٢٢٧/٧ ، وفي الكبرى ٤٤٧٩ ٢٢٩/٧ ، وفي الكبرى ٤٤٨٦ وفي الكبرى ٤٤٨٨ وفي الكبرى ٨٦٠٤ ، المسند الجامع رقم ٥١٧٣ الذبائح .

(٢) أخرجه عبد الرزاق (١٢٥٨) وابن أبي شيبة٣٦٠/٢(٧٤١٢) وأحمد ٤٥/٦(٢٤٦٨٨) و٢٩٩/٦(٢٦٤٤٤) والدارمي ٧٧١ و١٠٧١ وأبو داود ٢٦١ والترمذي ١٣٤ والنسائي ١٤٦/١ و١٩٢ وفي الكبرى ٢٦٢ وأبو يعلى ٤٤٨٨ وابن حبان ١٣٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ص٤٦ .

(٤) أخرجه أحمد ٣٧٣/٤(١٩٥٤٦) و«ابن ماجة» ٢٩٦ و«النسائي» ، في «عمل اليوم والليلة» ٧٧ . وفي (٧٨) ، يرجع إلى المسند الجامع للنووي : رقم الحديث ٣٧٨٩ .

بالله من مردة الجن ذكورهم وإناثهم من الشياطين ، فأما الخبث ساكنة الباء فمصدر خبث الشيء يخبث خبثا» . وقد استند في تصويبه على رأي اللغويين ، حيث يرى ابن الأعرابي أن أصل الخبث في كلام العرب المكروه . فإن كان من الكلام فهو الشتم ، وإن كان من الملل فهو الكفر ، وإن كان من الطعام فهو الحرام ، وإن كان من الشراب فهو الضار . وأما الخبث مفتوحة الخاء والباء فهو ما تنفيه النار من رديء الفضة والحديد ونحوهما ، فأما الخبثة فالريبة والتهمة . ومن قياسات الكلام العربي التي أوردها بهذا المعنى قولهم : بع وقل لا خبثة أي لا تهمة فيه ، من غصب أو سرقة أو نحوها[1] .

ومن التصويبات التي عللها في باب الهمز:

حديث رسول الله (ﷺ) : أنه (صلى إلى جدار فجاءت بهمة تمر بين يديه فما زال يدارئها حتى ألصق بطنه بالجدار)[2] . فقد ورد في الحديث يدارئها بالهمز من الدرء ومعناه يدافعها ومنه قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾[3] . فقد ذكر الخطابي أن من رواه (يداريها) بغير همز أحال المعنى إلى المداراة وأنه لا وجه هنا للمداراة التي تعني المساهلة في الأمور . فقاس على ذلك المشهور من الكلام العربي من قولك : «دريت الصيد إذا ختلته لتصطاده» . فكان الصواب أن يهمز لدفع الإشكال .

وكذلك بالنسبة لكلمة (أجر) مما سبيله أن يهمز لدفع الإشكال ، ولكن هناك من الرواة من يتركون الهمز فيه كما في قوله (ﷺ) في الضحايا (وادخروا

---

(١) إصلاح غلط المحدثين : للخطابي ، ص ٤٨-٤٩ .

(٢) أخرجه أحمد ١٩٦/٢ (٦٨٥٢) ، وأبو داود (٧٠٨ و٤٠٦٦) ، وابن ماجة ٣٦٠٣ ، يرجع إلى المسند الجامع رقم ٨٥٤٩ .

(٣) البقرة : الآية ٧٢ .

واتئتجروا)[1] أي تصدقوا طلب الأجر فيه .

وقد لاحظ الخطابي أن المحدثين يقولون (واتجروا) بدون همز فينقلب المعنى عن الصدقة إلى التجارة وبيع لحوم الأضاحي ، وهو فاسد غير جائز .[2]

وقد أشار القاضي عياض في كتابه (مشارق الأنوار على صحاح الآثار) إلى أهمية الفقه اللغوي في شرح الحديث ومعرفة مقاصده ، فاعتمد منهجية فائقة في ذلك حيث سلك طريق الفصول في ضبط الكلمات وتقييدها . فكان في آخر كل فصل من فصول كل حرف يذكر ماجاء فيه من تصحيف ؛ فينبه فيه على الصواب بحسب الوجه المعروف الذي دعت إليه الضرورة عند ذكر ألفاظ المتون ، مع تقويمها وشرح غريبها وبيان شيء من معانيها ومفهومها دون نقص لذلك ولا اتساع إلا عند الحاجة لغموضه ، أو الحجة على خلاف يقع هنالك في الرواية أو الشرح .

وقد سلك في عرض المادة ثلاثة أبواب عرضها في آخر الكتاب ، أولها ؛ في الجمل التي وقع فيها التصحيف ، فبين مفردات ذلك في تراجم الحروف . ثم في الباب الثاني ؛ عمد إلى تقويم وضبط جمل في المتون والأسانيد وتصحيح إعرابها ، وتحقيق هجائها ، وشكل كلماتها ، وتبيين التقديم ، والتأخير قصد معرفة صوابها . وعمد في الباب الثالث ؛ إلى إلحاق ألفاظ سقطت من أحاديث الأمهات ، أو من بعض الروايات ، أو بترت اختصارا ، أو اقتصارا على التعريف بطريق الحديث ولا يفهم مراد الحديث إلا بإلحاقها ، ولا يستقل الكلام إلا باستدراكها .

ورغم أن القاضي عياض لم يقصد في تأليفه الجانب اللغوي ، إلا أنه يمثّل أنموذج الناقد الحريص الذي أشار إلى أهمية مقاصد اللغة في الحديث النبوي ، وقد علل ذلك بقوله : «لم نضع كتابنا هذا لشرح لغة وتفسير معان ، بل لتقويم

---

(١) رواه أبو داود كتاب الأضاحي (٢٧٩٦) ، يرجع إلى كنز العمال : رقم الحديث (١٢٢٠٠) .

(٢) إصلاح غلط المحدثين : للخطابي ، ص ٧٢ .

ألفاظ وإتقان ، وإذ قد اتسعنا بمقدار ما تفضل الله به وأعان عليه في شرحنا لكتاب صحيح مسلم المسمى بالإكمال ، وشذت عن أبواب الحروف نكت مهمة غريبة لم تضبطها تراجمها لكونها جمل كلمات يضطر القارئ إلى معرفة ترتيبها وصحة تهذيبها ، إما لما دخلها من التغيير أو الإبهام أو التقديم والتأخير ، أو أنه لا يفهم المراد بها إلا بعد تقديم إعراب كلماتها أو سقوط بعض ألفاظها ، أو تركه على جهة الاختصار ولا يفهم مراد الحديث إلا به»[1] .

وقد اعتبر عياض التصحيف في لغة الحديث من باب «المرض» الذي يلحق برواية الحديث ، وأن هذا المرض يقتضي من طالبي الفقه والدراية في علم الحديث أن لا يعتلوا به ، فنبه على خطورته في الحفظ والوعي كما دعا إلى علاجه فقال : «فإذا كَمُلَتْ بحول الله هذه الأغراض ، وصحت تلك الأمراض ، رجوت ألا يبقى على طالب معرفة الأصول المذكورة إشكال ، وأنه يستغني بما يجده في كتابنا هذا عن الرحلة لمتقني الرجال ، بل يكتفي بالسماع على الشيوخ إن كان من أهل السماع والرواية ، أو يقتصر على درس أصل مشهور الصحة أو يصحح به كتابه ، ويعتمد فيما أشكل عليه على ما هنا إن كان من طالبي التفقه والدراية ، فهو كتاب يحتاج إليه الشيخ الراوي كما يحتاج إليه الحافظ الواعي»[2] .

ومن النماذج التطبيقية والتصحيحية التي قدمها في باب الهمزة مع الزاي (أ ز ر) :

ومنه قوله (إزرة المؤمن)[3] فقد ذكر القاضي عياض أن أكثر الشيوخ والرواة

---

(١) مشارق الأنوار ، ص ٧ .

(٢) المصدر نفسه ٧ .

(٣) (إزرة المؤمن من أنصاف الساقين فأسفل من ذلك إلى ما فوق الكعبين ، فما كان من أسفل من ذلك ففي النار) ، أخرجه أحمد في مسنده ٥٠٤/٢ (١٠٥٦٢) ، والنسائي في «الكبرى» ٩٦٢٩ ، وأبو يعلى في مسنده ٦٦٤٨ .

يضبطونه بضم الهمزة قالوا : والصواب كسرها ؛ لأن المراد بها هنا الهيئة كالقعدة ، والجلسة لا المرة الواحدة . ثم استشهد على ذلك بالحديث : (أنصرك نصرا موزرا)[1] يهمز ويسهل أي بالغا قويا ، ومنه قوله تعالى : ﴿اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾[2] أي قوني به والإزر القوة . وفي البخاري عن مجاهد (أشدد به ظهري)[3] وقال بعضهم أصله موازرا من وأزرت ويقال فيه أيضا آزرت أي عاونت . وقد استشهد بالحديث المروي عن رسول اله ﷺ ، أنه (كان إذا دخل العشر شد مئزره)[4] المئزر والإزار ما ائتزر به الرجل من أسفله ، لكن استيعاب معنى اللفظ في قوله شد مئزره يحتاج إلى تأويلين : أحدهما : الكناية عن البعد عن النساء ، والثاني : أنه كناية عن الشدة في العمل والعبادة .

فكان البيان والإفصاح من مقاصد اللغة التي يقتضيها تصويب الكلمات ، مع النظر في الكنايات والتشبيه والمجازات كما في استشهاده بحديث أنس : (أزرتني بنصف خمارها وردتني ببعضه)[5] أي جعلت من بعضه إزارا لأ سفلي ومن بعضه رداء لأ على بدني ، وهو موضع الرداء . وهو جانب بلاغي يلحظ في الحديث (الكبرياء ردائي والعزة إزاري)[6] وهو مثل قوله في الحديث الآخر :

---

(١) (وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا) . أخرجه أحمد في مسنده ١٥٣/٦ ، والبخاري في صحيحه ٣/١ و٢١٤/٦ و٢١٥ و٣٧/٩ ، ومسلم ١ في صحيحه /٩٧ و٩٨ .

(٢) طه : الآية ٣١ .

(٣) مشارق الأنوار ص ٢٩ .

(٤) أخرجه الحميدي (١٨٧) ، وأحمد٦ /٤٠ . والبخاري ٦١/٣ ،ومسلم ١٧٥/٣ وأبو داود ١٣٧٦ نصر بن علي وابن ماجة ١٧٦٨ ، والنسائي ٢١٧/٣ وفيي الكبرى (١٢٤٣) وابن خزيمة ٢٢١٤ ، يرجع إلى المسند الجامع ١٦٦٤٨ .

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه ١٥٩/٧(٦٤٥٩) ، يرجع إلى المسند الجامع : رقم الحديث : (١٤٥٣) .

(٦) أخرجه الحميدي (١١٤٩) وابن أبي شيبة ٨٩/٩(٢٦٥٧٠) وأحمد ٢٤٨/٢(٧٣٧٦) وأبو داود ٤٠٩٠ . وابن ماجة ٤١٧٤ . وابن حبان ٣٢٨ ، يرجع إلى المسند الجامع رقم ١٤١٩٥ .

(رداء الكبرياء على وجهه)[1] . وهو من مجاز كلام العرب وبديع استعاراتها وهي تكنى بالثوب عن الصفة اللازمة وقالوا : «فلان لباسه الزهد وشعاره التقوى» قال الله تعالى : ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَى﴾[2] فالمراد هنا والله أعلم أنها صفاته اللازمة له المختصة به التي لا تليق بغيره ، كاختصاص الرداء والإزار بالجسد ، ولهذا قال : (فمن نازعني فيهما قصمته) ، وقوله في الثوب وإن كان قصيرا فليتزر به كذا لجميع رواة الموطأ وأصله يأتزر فسهل وأدغم[3] .

وهذا يدل على أن استمداد قواعد النحو ومجانبة التصحيف ، كانت من المقاصد اللغوية الضرورية في فهم السنة النبوية ، فإذا فسد الضبط فسد المعنى وبطل المقصد . لذلك كان سبيل السلامة من اللحن والتصحيف ما أشار إليه ابن الصلاح بقوله : وأما التصحيف فسبيل السلامة منه الأخذ من أفواه أهل العلم أو الضبط ، فإن حرم ذلك وكان أخذه وتعلمه من بطون الكتب كان من شأنه التحريف ، ولم يفلت من التبديل والتصحيف[4] . وهو ما أكده السيوطي بقوله : إن وجد في كتابه كلمة من غريب العربية غير مضبوطة أشكلت عليه جاز أن يسأل عنها العلماء بها ، ويرويها على ما يخبرونه به . فعل ذلك أحمد وإسحاق وغيرهما[5] .

فالقصد اللغوي من ضابط الإعراب أن يمد علم الحديث بآليات منها :

ا . طرق تحليل النص ، فهو يدرس الروابط بين الكلمات ، والعبارات في النص ، والعلاقات بينها وبين النصوص التي ترد فيها ، ويهتم بعناصر الاتساق في

---

(١) يرجع إلى كنز العمال رقم (٣٩٢٢٨) (جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما ، وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما ، وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن) .

(٢) الأعراف : الآية ٢٦ .

(٣) مشارق الأنوار : للقاضي عياض ، ص ٢٩ .

(٤) مقدمة ابن الصلاح : لابن الصلاح ، ص٣٣٨ .

(٥) تدريب الراوي :للسيوطي ، ١١٠/٢ .

النص ، من إحالة ، أو استبدال ، أو وصل ، والعلاقات الدلالية ، من ترابط ، وانسجام ، وترتيب لمكونات بنية الخطاب .

ب . معرفة المقامات والمناسبات التي تهم نص الحديث ، وهي من الأمور التي تلازم الرواية التي يبنى عليها منهج المحدثين في نقد الحديث ، يقول الزركشي : «واعلم أن المناسبة علم شريف تحزر به العقول ويعرف به قدر القائل فيما يقول ، . . ومرجعها والله أعلم إلى معنى ما رابط بينهما عام أو خاص ، عقلي أو حسي أو خيالي ، وغير ذلك من أنواع العلاقات ، أو التلازم الذهني ، كالسبب والمسبب ، والعلة والمعلول ، والنظيرين ، والضدين ، ونحوه ، أو التلازم الخارجي ، كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر ، وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض ، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء .»[1]

وليس من الغريب أن نجد علماء الشريعة يتحدثون عن العيوب التي يلحقها اللحن بالسليقة العربية وضرره الذي يلحقه بالأجيال المتعلمة خصوصا الذين يعول عليهم في علم الحديث كما يصف ذلك ابن تيمية بقوله : «معلومٌ أنّ تعلمَ العربيةِ وتعليمَ العربية فرضٌ على الكفاية ، وكان السلف يؤدّبون أولادهم على اللحن ، فنحن مأمورون أمرَ إيجابٍ أو أمرَ استحبابٍ أن نحفظ القانون العربي ، ونُصلح الألسن المائلة عنه ، فيحفظُ لنا طريقة فهم الكتاب والسنّة ، والاقتداء بالعرب في خطابها ، فلو تُرك الناس على لحنهم كان نقصاً وعيباً»[2] . كما تحدث الرامهرمزي (٣٦٠هـ)في كتابه : «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي» عن موضوع اللحن والقول في تقويمه بإصلاح الخطأ فجمع عددا من أقوال الأئمة التي تشير إلى دور سلامة البناء للحديث من الخطأ واللحن وذكر منها : أن

---

(١) البرهان في علوم القرآن :للزركشي ، ١ /٣٥ - ٣٦ .

(٢) الفتاوى : لابن تيمية ، ٣٢/ ٢٥٢ .

الأوزاعي يقول أعْربوا الحديثَ فإن القوم كانوا عربا[1] . كما أن سلم الطائفي قال إذا سمعت الحديث فيه اللحن والخطأ فلا تحدث إلا بالصواب إنهم لم يكونوا يلحنون[2] .

ويعتبر اللحن من المعيقات الكبرى في فهم مقاصد اللغة ؛ لكونه يزيل المعنى ويغيره عن طريق حكمه . ولذلك لوحظ التنبيه الشديد على ضبط إعراب الحديث حتى لا يحرّف الكلام عن وجهه ، ويوضع الخطاب في غير موضعه . وقد تفطّن أهل الحديث إلى ذلك فقالوا : «وليس يلزم من أخذ عن هذه الطائفة أن يحكي ألفاظهم إذا عرف وجه الصواب إذا كان المراد من الحديث معلوما ظاهرا ولفظ العرب به معروفا فاشيا ، ألا ترى أن المحدث إذا قال لا يؤم المسافر المقيم ؛ فنصب المسافر ورفع المقيم ، وكذلك لا يؤم المقيد المطلق فنصب المقيد ورفع المطلق كان قد أحال»[3] .

وقد ذكر الرامهرمزي أن عبد الله بن موسى عبدان يوما يحدث بحضور أبي العباس سريج فقال : «من دعي فلم يَجِبْ فقد عصى الله ورسوله»[4] ففتح الياء من قوله يَجِبْ فقال له ابن سريج إن رأيت أن تقول يُجِبْ يعني بضم الياء ، فأبى عبدان أن يقول وعجب من صواب ابن سريج كما عجب ابن سريج من خطئه[5] فهذا ونحوه يزيل المعنى فلا يعتد بألفاظ هذه الطائفة ولا يلتفت الى كراهيتهم للاعراب وذمهم لأهله .

وكان ينظر إلى حاجة إالمحدث إِلَى مقاصد اللغة العربية في الحفاظ على سلامة بناء المتن على أنه أساس أخلاقي ، يعين الفقيه على حكمة القول

---

(١) المحدث الفاصل : للرامهرمزي ، ص ٥٢٥ .

(٢) نفسه ٥٢٦ .

(٣) نفسه ٥٢٧ .

(٤) رواه أبو داود في «أوائل الأطعمة» ٢/ ١٦٩ ، وقال الحافظ ابن حجر في «الدراية» : إسناده ضعيف .

(٥) المحدث الفاصل ، ص ٥٢٧ .

وكمال التعلّم، وقد أرشد ابن فارس إلى ذلك بقوله: «وَقَدْ كَانَ الناس قديماً يجتنبون اللحن فيما يكتبونه أَوْ يقرأونه اجتنابَهم بعضَ الذنوب. فأما الآن فقد تجوزوا حَتّى إن المحدّث يحدث فيلحن، والفقيه يؤلف فيلحن؛ فإذا نُبها قالا: مَا ندري مَا الإعراب وإنما نحن محدّثون وفقهاء. فهما يسرّان بما يُساء بِهِ اللبيب.[1]

٢. مقاصد اللغة وضوابط الوعي بالحديث النبوي:

لما كان حديث رسول الله (ﷺ) حمّالا للوصايا والأحكام التي يراد إيصالها وتبليغها إلى الناس في خطاب مفهوم يخاطب الوعي الإنساني، فإن تحديد ضوابط وعيه تقتضي مراعاة معهود العرب في الخطاب، بما يتناسب مع نصوص الحديث ببيان أنواع المعهود، وشروط مراعاته.

ولا يخفى أن مقاصد اللغة تفرعت عنها نظريات حديثة أشهرها نظرية التلقي التي تعتمد التواصل في بيان علاقة المقصد بالخطاب، وكذلك النظر في الضوابط التي تربط النص بمواقف وروده وسياقاته. ويتجلى دور اللغة في علاقتها بضوابط الوعي في الحديث النبوي؛ في اعتمادها على طرق الإقناع، والاستدلال، والحجاج، في إيصال المعنى بطريقة مقنعة تراعي خصوصية الوعي الإنساني، وفق الخصائص الآتية:

أ. خاصية المشافهة:

فموضوع المشافهة من المصطلحات الأساسية؛ ومن مقاصد اللغة، التي يعتمد عليها في التواصل، والانسجام، والإتباع، والتوازن الإيقاعي في تأدية الكلام. وقد ظهرت أهمية المشافهة في علم الحديث منذ المرحلة الأولى؛ حيث دعوة رسول الله (ﷺ) في قوله: (نضر الله امرأ سمع مقالتي فبلغها فرب

---

(١) الصاحبي: ٢٠.

حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه غير فقيه)[1] فهذه الدعوة النبوية الكريمة تشير إلى دور المشافهة في تبليغ الحديث ، ونقل وعيه إلى الناس . وتعتمد المشافهة على «التبليغ» و«النقل» إلى المخاطب باعتماد الجانب السمعي قصد إدماج عدد من الصيغ المسموعة في الكلام العربي الفصيح . فالمشافهة معيار لتوازن الأداء اللغوي قصد الحكم على المنطوق بالفصاحة أوعدمها .

وقد أكد حديث رسول الله (ﷺ) على دور السماع ، والتلقين بالمشافهة في مواطن كثيرة ، تدعو المحدث إلى أن يكون عالما بفن المشافهة الذي يقوي عنده حاسة الوعي بما يحتاج إليه المقام من طرق المحادثة والتلقين ، كما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام : «لا خير في العيش إلا لرجلين مستمع واع أو عالم ناطق»[2] . وهذا يدل على أن المشافهة التي تحتاج إلى علم اللسان تمثل ركنا أساسا في نشر الوعي بعلوم الحديث . وقد تقيدت المشافهة في الحديث بالنقل الصادق للخبر الذي توعد فيه الرسول ﷺ الكاذب عليه بأشد العذاب يوم القيامة فقال : «حدثوا عني كما سمعتم ولا حرج ، ألا من افترى عليَّ كذبا متعمدا بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»[3] .

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه ١/٢٢٥-٢٢٦ ، والترمذي في جامعه ٢/١٠٩ وذكر أنه حديث حسن ، وأحمد في المسند ٥/١٨٣ ، وأبوداود في سننه ٣/٤٣٨ ، والدارمي في سننه ١/٧٥ وابن ماجه ١/٨٤ ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم ١ :٣٩ ، والسخاوي في فتح المغيث ص ٢١٧ . يرجع إلى المحدث الفاصل : الرامهرمزي : ص ١٦٦ .

(٢) كنز العمال رقم ٤٠٢٧ (عن علي رضي الله عنه قال : خطب رسول الله ﷺ فقال لا خير في العيش إلا لمستمع واع أو عالم ناطق . . .) .

(٣) حديث أنس ، مسلم ١/١٠ ، البخاري ١/١٧٩ ، ابن ماجه ١/١٣ ، أحمد في المسند ٣/٩٨ ، ١١٦ ، ١٦٦ ، ١٧٢ ، ٢٧٩ ، الترمذي في سننه ٢/١١٠ .

ب. خاصية التلقي:

وهذه الخاصية تمثل أحد الأدوار الأساسية التي تأسس عليها علم الحديث ؛ فقد بدأ الوعي بخطابه ومضامينه منذ الصدر الأول للإسلام ، الذي تلقى فيه الصحابة رضوان الله عليهم مادة الحديث مشافهة عن رسول الله (ﷺ) . وكان من خصائص التلقي المحادثة التي أشار إليها الحديث النبوي : «إني محدثكم الحديث فليحدث الحاضر منكم الغائب»[1] . وكانت عملية التلقي التي أسهمت اللغة فيها بقدر وافر في ضبط الكلام المنقول ؛ تعتمد الوعي ، والفهم ، والتلطف ، وتجنب التنميق في الألفاظ ، مع الالتزام بالصدق في الحديث ، واستحضار الخصائص النفسية والاجتماعية للراوي أو المتحدث . وقد اعتنى الدرس اللساني الحديث بهذه المقاصد اللغوية ، كما ركز على طرق التداول في الكلام وقواعد خطابه ، فتأسست على أمثال هذه المواضيع علم التداوليات الذي يهتم بالمشافهة ومايحيط بها من ظروف الخطاب في عملية التواصل ، وأفعال الكلام كما اشرنا إليها سابقا في إنجازاتها المختلفة ؛ كالنداء ، والاستفهام والتعجب وغيرها ، مما يستحضر دور التلقين وطرقه في عملية الإيصال والتبليغ .

ولاشك أن الوقوف عند مقاصد اللغة سيفيد دراسة علوم الحديث في مستويين أساسين :

أ- مستوى الاستدلال والحجاج ؛ فمجال الخطاب وظروف المشافهة ، والتلقين في الحديث النبوي متنوعة وكثيرة . كما أن هناك مجالات مقصدية أخرى تتصل بالمصطلحات اللغوية الأخلاقية وآثارها الفكرية ، والشرعية ، والعقدية ، والحضارية ، وأثر القول والسماع في كلام الحديث ، وكذا صلة الحديث بالصياغة اللفظية للواقع . وكلها مواضيع هامة يحتاج الباحث في علوم الحديث إلى الانفتاح على دراستها مستعينا بمقاصد اللغة خصوصا في مجالات منها : صلة الحديث بقضايا اللفظ والمعنى ، ودور لغة الحديث في الإقناع الفكري ، والنفسي ، والاجتماعي ، التي تحملها مقامات

---

(١) أخرجه البخاري فى (خلق أفعال العباد) ٥٢ . يرجع إلى المسند الجامع : للنووي رقم ٥٥٨٦ .

الحديث ، وهي من الأمور التي تتوقف على الفهم والاستنباط ، ويحتاج إليها في فقه الدعوة ، وفي تنمية المعرفة والثقافة اللغوية للداعية أو المحدث .

ب - مستوى قواعد التخاطب ؛ فمجال الإخبار والمشافهة والتلقي تنبني على مبادئ منها ؛ «مبدأ التلطف» أو «التأدب» وهو من قواعد التخاطب التي تنسجم مع لغة المحدث ؛ بحيث يجب أن يكون كلامه ولغته منسجمان مع منطق الحديث ومقاماته الخلقية ، والنفسية التي تهذب السلوك وتنمي الآداب والأخلاق ؛ وهي من آداب المحدث التي يجب أن يستعملها في محاوراته وتلقينه بحسب اللغة المناسبة . فقد ورد عن الصحابة رضوان الله عليهم ترحيبهم بالمحدث المتلطف فنقل عنهم قولهم : «مرحبا بوصية رسول الله ﷺ ، قلنا وما وصية رسول الله ﷺ قال : قال لنا رسول الله ﷺ سيأتي من بعدي قوم يسألونكم الحديث عني ، فإذا جاؤوكم فألطفوهم وحدّثوهم»[1] .

فكان المقصد اللغوي بالنسبة لوعي السنة ينبني على المشافهة اللطيفة والتلقي الحكيم حتى يتحقق السماع المضبوط للأجيال المنقول إليها كما ورد في الحديث النبوي عن رسول الله (ﷺ) قال : «تَسْمَعون ويُسْمَعُ منكم ويُسْمَعُ ممن يَسْمَعُ منكم»[2] . وهي إشارة نبوية واضحة إلى تحمل مسؤولية الوعي في السنة وفق ما تمليه ظروف التخاطب في اللغة من حكمة وتبصر . كما تحمل إشارات التذكير بأهمية الأجيال المنقول إليها في العصور المتلاحقة ، الأمر الذي تحتاج معه علوم السنة إلى إمدادات لغوية دقيقة في منهج المشافهة والتلقي .

---

(١) الحديث رواه ابن ماجه ٩٠/١ والذهبي في ميزان الاعتدال ١٧٤/٣ وابن عبد البر في جامع البيان والعلم ١٤٥/١ ، وأبونعيم في أخبار أصبهان ١٩٠/٢ ، وابن أبي حاتم في مقدمة الجرح والتعديل ١/١ :١٢ ، والرامهرمزي في المحدث الفاصل ص ١٧٦ .

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه ٢١٩/١ ، وأحمد في المسند ٣٤٠/٤ ، وأبو داود في سننه ٤٣٨/٣ ، والحاكم في معرفة علوم الحديث ص ٢٨ ، ٦٠ ، وفي المستدرك ٩٥/١ ، والرامهرمزي في المحدث الفاصل ص ١٨ ، ابن عبد البر في جامع بيان العلم ، ١/ ٤٣ ، ١٢٤/٢ ، السخاوي في فتح المغيث ص ٢١٧ .

المبحث الثالث:
القصد اللغوي وضابط التقييد في مصطلح الحديث

يعتبر التقييد من مقاصد اللغة التي أسهمت في فقه الحديث وضبط دلالات خطابه ، وذلك باعتبار الدور الذي يقوم به مفهوم القيد في العلوم الشرعية الذي يكون تارة نصاً وتارة يكون دلالة[١] . فالتقييد هو بناء المفاهيم على أسبابها .[٢] وقد تعددت أنواع التقييد عند أهل العلم فأصبح يطلق على الشكل والتوثيق حتى قالوا : تقييد العلم بالكتاب ضبطه[٣] .

كما يعتبر التقييد جزءا من المقامات عند البلاغيين التي تجب معرفتها ووعيها في مقاصد الخطاب قصد الاستدلال بها . يقول السعد التفتازاني (٤٧١هـ) في كتابه (مختصر المعاني) : «وأما بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته ، ومقتضى الحال مختلف فإن مقامات الكلام متفاوتة ، فمقام التنكير يباين مقام التعريف ، ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد ، ومقام التقديم يباين مقام التأخير ، ومقام الذكر يباين مقام الحذف ، ومقام القصر يباين مقام خلافه ، ومقام الفصل يباين مقام الوصل ، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة ، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي»[٤] .

وقد ظهرت أهمية التقييد في مصطلحات الحديث في المرحلة الأولى قبل التدوين ؛ حيث الاعتماد على الوصف اللغوي للمعهود الشرعي ، وهو ما أشار إليه الشافعي بقوله : «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ما تعرف

---

(١) يرجع إلى الكليات ، للكفوي ، ص١٠٦٤ .

(٢) طلبة الطلبة :(مادة رس ل) .

(٣) يرجع إلى تاج العروس : للزبيدي مادة (قيد) .

(٤) سعد الدين التفتازاني : مختصر المعاني ، ص ٢١.

من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها»[1] . وهذا يدل على أن المرحلة الأولى للحديث قد هيمن عليها أهمية الوقوف على معاني الخطاب ، الأمر الذي يقتضي أن يحمل النص على معهود المتكلم به قصد استيعاب المفهوم الشرعي للمصطلح .

أما في المرحلة الثانية ؛ فقد أدرك العلماء أن فهم المعهود الشرعي يتعلق بالمعهود اللغوي ، فوضعت مصطلحات الحديث بالمعاني اللغوية كما جرت به العادة في العلوم الشرعية ؛ بحيث يقدم المؤلف المعنى اللغوي ثم يعقبه بالمعنى الاصطلاحي الشرعي . ويلاحظ في بعض الأحيان ؛ أن المعاني اللغوية التي تذكر للمصطلحات الشرعية لا تعكس صورة مكتملة لما يمكن أن يرد لها المصطلح لغويا . لذلك ، كان التلاقي بين المعهود الشرعي والمدلول اللغوي سببا في إعادة النظر في ضوابط المصطلح وتصويب استعماله .

لذلك بدأت إسهامات مقاصد اللغة جلية في مراجعة مصطلحات الحديث التي استعملت في المرحلة الأولى التي كانت تعتمد فهم المعاني بالخبرة والممارسة ، دون الحاجة إلى التعريف المنطقي ، ثم أعيد النظر فيها في إطار ما يسمى «النقد النظري» في المرحلة اللاحقة ؛ حين احتاج الناس إلى ضبط المصطلحات الواردة عن النقاد القدماء ، وتحديد معانيها . وذلك ، لما نظر واضعو أصول الحديث في أحكامه ومسائله القائمة ، اهتموا بتحقيق القواعد والأصول المثلى التي يجب أن تقوم عليها مقاصد مصطلح الحديث دون لبس أو غموض في الدلالة اللغوية التي يجب أن يكون عليها . وهكذا أعيد النظر في عدد من المصطلحات في إطار الحد والتعريف ، فتميزت هذه الطريقة بظهور علم مصطلح الحديث الذي له علاقة بالأسس الشرعية واللغوية والمنطقية في بناء المفاهيم .

ولتوضيح هذا الكلام ؛ نمثل بمصطلحات مشهورة في علم الحديث طال النظر

---

(١) محمد بن إدريس الشافعي : الرسالة ،ص٥١- ٥٢ ، فقرة ١٧٣ ، والشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، ٦٥/٢- ٧٠ .

فيها بعد عصر التدوين قصد ضبطها وفق المعهودين الشرعي واللغوي ، وهي كثيرة منها المعلول ، والحسن ، والمسند ، والمنكر ، والغريب ، والمضطرب ، وغيرها .

فمصطلح «المعلول» مثلا اشتقت مادته عند المحدثين من دلالة «العلة» ، التي سيعولون على دلالتها في تقييد معنى المصطلح في استعماله . وهو ما يشير إلى أن جميع مصطلحات علم الحديث على غرار هذا المصطلح ، لايمكن فهمها وضبط دلالتها بمعزل عن العلاقة السببية القائمة بين المعهود الشرعي والمدلول اللغوي . لهذا نجد بعض المتخصصين والمهتمين بما يمكن أن نسميه النقد المقارن لمصطلح الحديث يطرح السؤال الآتي : ما مدى صحة إطلاق المحدثين وغيرهم «المعلول» على الحديث الذي فيه خطأ ؟ وهل هو لحن كما صرح به كثير من المتأخرين ؟ إذ لا تلاقي بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي ؟ ففي القاموس : العلة المرض ، علّ واعتلّ ، وأعلّه الله فهو معلّ وعليل ولا يقال : «معلول»[1] وهو تساؤل مهم جدا في التقييد النظري للغة الاصطلاح ، كما يعبر عن أهمية الضوابط في نقد وتمحيص المادة عند النقاد المحدثين واللغويين ، كما يحمل دعوة منهجية إلى مراجعة الفهم الاصطلاحي المستعمل .

فمصطلح «العلة» كتب فيه المحدثون كتب العلل ، كما كتب اللغويون في الموضوع نفسه ، وكان تصور اللغويين لموضوع العلل يعتمد على المعنى المتبادر من استعمال الكلمة في معهودها اللغوي ، غير أن المحدثين استعملوها بناء على معهود المادة ومتطلباتها في موضوع الجرح والتعديل ، الذي يهم السند حيث خطأ الراوي ، كما ربطوها بالمتن حيث الحديث الضعيف أو المعلول الذي يقتضيه المتن .[2]

ويتضح من هذا الكلام ؛ أن المصطلح في علم الحديث لا يمكن استيعابه

---

(١) يرجع إلى الحديث المعلول قواعد وضوابط ، لحمزة عبد الله المليباري ، ص ٣-٤ .

(٢) يرجع إلى علوم الحديث ، ص ٨٤ ، التقييد والايضاح ، ص ١٢٢ ، فتح المغيث للسخاوي ، ١ / ٢١٩ ، تدريب الراوي ، ١ / ٢٥٨ ، توضيح الافكار ، ٢ / ٣٤ : الباعث الحثيث ،ص ٧١ .

وفهمه دون تقييده بمطلبين أساسين وهما : مفهوم الجرح والتعديل من جهة السند ، ثم نوعية الحديث من جهة المتن . فجاءت المصطلحات في هذا الباب حاملة للأوصاف التي تحكم على الراوي أو الحديث دون الالتفات في الغالب إلى درجات دقة المصطلح في جانبه اللغوي ؛ وذلك جريا وراء القاعدة الشرعية التي تقول : «العرف إنما يعتبر في إزالة الإبهام لا في تغيير مقتضى الصرائح»[1] وهو الأمر الذي دفع بعض اللغويين إلى تصويب الاستعمالات الاصطلاحية عند المحدثين وتقييدها بما يقتضيه المقصد اللغوي للكلمة حسب وضعها الأصلي المصرح به في اللغة .

ونذكر على سبيل المثال ، ما أشار إليه ابن الصلاح في قوله : والمعلول مرذول عند أهل العربية واللغة [2] . فرغم استعمال مصطلح «المعلول» من قبل كثير من المحدّثين كالبخاري والترمذي والدارقطني والحاكم وغيرهم[3] ، فإن عددا من العلماء أنكر ذلك الاستعمال ، ومنهم النووي الذي اعتبره من اللحن[4] . وقال صاحب القاموس : «والمتكلمون يستعملون لفظة «المعلول» في مثل هذا كثيرا ، وبالجملة فلست منها على ثقة ولا ثَلَج ، لأن المعروف إنما هو «أعلّه الله فهو معلّ»[5] . وقد رد عليهم بأنه ذكر في بعض كتب اللغة ، علَّ الشيء إذا أصابته علة ، فيكون لفظ «معلول» هذا مأخوذا منه . وقال ابن القوطية : علَّ الإنسان : مرض ، والشيء : أصابته العلة ، فيكون استعماله

---

(١) الفتاوي الفقهية الكبرى ، لأبي العباس أحمد بن حجر الهيثمي ، ٢/١٨٣-١٨٥ .

(٢) علوم الحديث : ٧٩ .

(٣) التقييد والإيضاح : ١١٧-١١٨

(٤) يرجع إلى التقريب للنووي مع التدريب : ١ / ٢٥١ .

(٥) لسان العرب ١١/٤٧١ ، معجم مقاييس اللغة لابن فارس : ٤ / ١٢ - ١٥ ، والقاموس : ٤ / ٢١ ، وتاج العروس ٨ / ٣٢ .

بالمعنى الذي أرادوا غير منكر[١] .

فوضع الاستعمال الاصطلاحي الذي قصده المحدّثون فيما ذهبوا إليه من إطلاقهم لفظ الحديث «المعلول» يتصل بخطأ الراوي كما أشار إلى ذلك أحد الباحثين بقوله : «من تتبع كتب العلل وأمعن النظر في محتواها وجد معنى العلة في هذه الكتب يدور على نقطة واحدة ، وهي خطأ الراوي ، سواء أكان ثقة أم ضعيفا ، سواء أكان الوهم فيما يتعلق بالإسناد أم في المتن ، وذلك لأن هذه الكتب كانت مرتكزة على ذكر الأحاديث التي أخطأ فيها الثقة والضعيف غير الوضاع ، سواء بسواء .»[٢]

فدلالة «المعلول» دفعت نقاد الحديث وكذا اللغويين إلى حصر معنى هذا الإطلاق وتمييز دلالته في سياقه المستعمل . كما دفعهم شرط الأصل الدلالي إلى تقرير أوضاعه ومواقعه التي استعارها الحديث في دلالتها التي تدل على «الخطأ» ثم التماس معناه الذي يدل على «المرض» عند اللغويين الذي هو أصل المعنى .

فتبين من ذلك ، أن صياغة المصطلح في علم الحديث ليست بالأمر السهل ؛ لأنه يتصل بتقييد وضعه في علاقته بالمتن ثم ملاءمته لمعطيات السند . وقد دل على ذلك مصطلح «العلة» التي ربطوها من جهة بمعنى الخطأ ، كما ربطوها من جهة أخرى بتقديرات تهم متن الحديث . وتبعا لذلك ، قسموا معناها المتبادر إلى قسمين : المعنى الأغلب في المصطلح وهو الأسباب الخفية الغامضة ، التي طرأت على الحديث فقدحت في صحته ، ثم المعنى الظاهر وهو السلامة منها ولا يكون للجرح مدخل فيها[٣] . فحجم الخطأ بهذا الاعتبار

---

(١) يرجع إلى التقييد والايضاح ص ١١٥ - ١١٨ ، فتح المغيث للسخاوي ١ / ٢١٠ ، توضيح الافكار ٢ / ٢٥ - ٢٦ ، العلل في الحديث : سعيد همام ، ص ١٥ - ١٧ .

(٢) حمزة عبد الله المليباري : الحديث المعلول قواعد وضوابط ، الطبعة الثانية ص . ٥

(٣) التقييد والايضاح : ١١٦ ، النكت لابن حجر العسقلاني : ٢٢٦ ، النكت الوفية : ١٥٩ / ٢ - ١٦٠ / ١ ، فتح المغيث للسخاوي : ١ / ٢١٠ ، تدريب الراوي : ١ / ٢٥٢ ، توضيح الافكار : ٢ / ٢٦ - ٢٧ ، الباعث الحثيث : ٦٥ .

يصعب تحديد مقداره ، فهو من جهة يتناول أنواع الأحاديث التي أخطأ فيها الثقاة ، ومن جهة أخرى ما رواه الضعيف أيضا ، فيكون تحديد حجم الخطأ في هذه الحالة متفاوتا ، وبالتالي يكون الغموض بالنسبة للثقة واضحا ، أما بالنسبة للضعيف فيكون أخفى . وتعليل ذلك ؛ أن الغالب في الثقة كثرة الصواب ، والغالب في الضعيف كثرة الخطأ وكل يقدر بقدر مروياته ، ولذلك يتفاوت سلمهما في الجرح والتعديل[1] .

فمقصد التقييد في اللغة واضح في هذا المجال ، في دوره في تقويم المصطلح في إطار ضبط علاقته مع عدد من السياقات الأخرى التي يدخل مصطلح «العلة» في تركيبها ومنها : الخطأ والثقة ، والضعف ، والقدح ، والصواب ، والصحة ، وهي مفاهيم تقتضيها بيئة مصطلح «العلة» وتساعد على تحديد معناه المستعمل . فمعنى العلة إذا كان يدور على الخطأ والقدح ، فإن آثارها تختلف باختلاف نوعية الخطأ ، وموقع وقوعه . كما أن اعتبار ما وقع فيه الخطأ الذي يحمل معنى «معلول» أي باطل ، لا يفسد صحة ما سواه من الإسناد أو المتن ، سواء كان في كلمة ، أو اسم ، أو حرف ، أو إسناد ، أو حديث بكامله[2] . فطرق العلة بهذا الاعتبار تكون مختلفة وكثيرة في علاقتها بالمصطلحات السابقة ، «فالعلة تقع للأحاديث من طرق شتى لا يمكن حصرها ؛ فمنها أن يروي الثقات حديثا مرسلا وينفرد به ثقة مسندا ، فالمسند صحيح وحجة ولا تضره علة الإرسال»[3] .

ولذلك ؛ نجد استعمالات مصطلحية تركيبية قد تحمل معنيين متناقضين في الدلالة اللغوية ولكن دلالتها في معهود علم الحديث يجيز ذلك ؛ مثل الحديث «الصحيح المعلول» ويقصدون به الحديث الصحيح الذي توجد فيه علة ، فيكون

---

(١) يرجع إلى الحديث المعلول قواعد وضوابط ، لحمزة عبد الله المليباري ، ص . ٦ ومابعدها .

(٢) المرجع نفسه ص ٦ .

(٣) الموطأ ، الأمر بالرفق بالمملوك : ٤ / ٣٩٥ - ٣٩٦ .

القياس اللغوي متدخلا في تصويب الاستعمال فيقال : مُعَلّ ، وهو القياس . كما يطلق عليه المعلَّل ، لأن العلة قد عاقته وشغلته فلم يعد صالحا للعمل . وقد توسع علماء الحديث في ذكر أنواع العلل وهي مفصلة في بعض كتب الحديث مثل ؛ (علوم الحديث) ، و(تدريب الراوي) ، و(الباعث الحثيث) (شرح اختصار علوم الحديث) وغيرها مشيرة إلى ما تميزوا به في الحد والتعريف .

وكان لمقاصد اللغة دور مهم في فهم معاني مصطلح الحديث ؛ كما كان سببا في نشاط التأليف في كتب العلوم المختلفة كفقه اللغة ومعاجمها كـ(التعريفات) للجرجاني ، و(الفروق اللغوية) لأبي هلال العسكري ، و(الكليات) لأبي البقاء الكفوي و(الحدود) للفاكهي و(رسالة الحدود) لعلي بن عيسى الرماني بالإضافة إلى دور المعاجم والقواميس اللغوية في تقريب المعاني المشتركة بين اللغة والحديث في تقييد معنى المصطلح وتحديد دلالاته . أما في علم الحديث فسنجد فظهور التأليف في موضوع المصطلح مع بيان مزاياه الكثيرة التي حركت قريحة اللغة لدى المحدثين ونقاده كـ(شرح العلل) لابن رجب الحنبلي ، و(مقدمة ابن الصلاح) ، لابن الصلاح ، وكتاب (التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير) للإمام النووي ، وغيرها .

التي توضح أهمية المعاني الاصطلاحية في بناء العلوم ، خصوصا علم الحديث كما يقول زكريا الأنصاري : «فلما كانت الألفاظ المتداولة في أصول الفقه والدين مفتقرة إلى التحديد تعين تحديدها لتوقف معرفة المحدود على معرفة الحد» . فكان مقصد تحديد مصطلح الحديث بين تصور المعهود الشرعي ، واللغوي محل نظر عند علماء اللغة والحديث ، قصد اختيار الطريقة الاصطلاحية المناسبة التي شكلت ما اصطلح عليه نقاد الحديث بعلم مصطلح الحديث . وهو علم يظهر من جهة ، حجم التوسع في المعاني ، كما يظهر حجم التقييد لعلوم السنة في إطار مادة مصطلحية كانت سببا في تسميته بعلم مصطلح الحديث . وقد تميز الوعي بالتكامل الدلالي لمصطلحات السنة وألفاظها بالوقوف عند خصائص الوصف ، والضبط ، والتقويم ، وفق المعهودين الشرعي واللغوي .

١. القصد اللغوي وتقييد متن الحديث

إن اتصال مفهوم التقييد بموضوع النص جعله يحظى بعناية الأصوليين ، والبلاغيين ، والنحاة ، واللغويين ، والمحدثين ، والمناطقة وغيرهم ؛ حيث استعانوا بدوره في تحليل الألفاظ ، وتقييد معانيها باعتبارها محل الاستقراء ، الذي يدعم قواعد الاستشهاد النظري في العلوم . وقد جعل النحاة التقييد مقصدا في «تربية الفائدة» التي يزداد معها المعنى وضوحا كلما تقيدت فائدته ووضحت علامته الإعرابية داخل الكلام[1] .

ومن أمثلة التقييد اللغوي لألفاظ السنة ، نذكر الكلمات الآتية :

كلمة : (الهوامي) :

أشار أبوعبيد القاسم بن سلام في كتابه (غريب الحديث) إلى ألفاظ قيد معناها ثم استشهد بحديث الرجل الذي سأل رسول الله (ﷺ) فقال : يا رسول الله إنا نصيب هوامي الإبل ، فقال : ضالة المؤمن أو : المسلم حَرَقُ النار[2] . قال أبو عبيدة : قوله : الهوامي المهملة التي لا راعي لها ولا حافظ ، يقال منه : ناقة هامية وبعير هام ، وقد همت تهمي هميا إذا ذهبت في الأرض على وجوهها لرعي أو غيره ، وكذلك كل ذاهب وسائل من ماء أو مطر ، وأنشد لطرفة :

---

(١) يرجع إلى مختصر المعاني ، للتفتازاني ، ص ٨٨ ، الإيضاح في علوم البلاغة ، للقزويني ، ص ٢٨ .

(٢) يرجع إلى شرح معاني الآثار ، لأبي جعفر الطحاوي (باب اللقطة والضوال) رقم الحديث ٥٦٠٣ ، صحيح ابن حبان (باب اللقطة) ، رقم الحديث ٤٨٨٦ . وفي رواية أخرى عن مطرف بن الشخير ، عن الجارود العبدي ، يرفعه إلى النبي ﷺ ، قال : ضالة المسلم حرق النار ، فلا تقربنها . أخرجه أحمد ٨٠/٥ (٢١٠٣٤ و٢١٠٣٥) رواه أبو الفضل النووي في المسند الجامع رقم ٣٠٨٩ . قال الشيخ الألباني : (صحيح) يرجع إلى حديث رقم : ٣٨٨٣ في صحيح الجامع .

فســـقى ديارك غـــيـــر مـــفـــســـدها

صـــــوب الربيع وديمة تهـــــمي[1]

يعني تسيل وتنصب . وقال أبو زيد والكسائي : همت عينه تهمي هميا إذا سالت ودمعت . وقال أبو عبيد : وليس هذا من الهائم ، إنما يقال من الهائم : هام يهيم وهي إبل هوائم ، وتلك التي في الحديث هوامي إلا أن تجعله في المعنى مثله ، وأحسبه من المقلوب كما قالوا : جذب وجبذ ، وضب وبض إذا سال الماء أو غيره ، وأشباه ذلك[2] .

كلمة: (أبدع به):

استشهد أبو عبيد : بحديثه عليه الصلاة والسلام وقد أتاه رجل فقال : يا رسول الله إني أبدع بي فاحملني . قال أبو عبيدة : يقال للرجل إذا كلت ناقته أو عطبت وبقي منقطعا به قد أبدع به ، وقال الكسائي مثله ، وزاد فيه (و)يقال : أبدعت الركاب إذا كلت أو عطبت . وقال بعض الأعراب : لا يكون الإبداع إلا بطلع . يقال : أبدعت به راحلته إذا طَلعت . قال أبو عبيد : وهذا ليس باختلاف ، وبعضه شبيه ببعض .

كلمة: (الصنبور):

وقد استشهد أبو عبيد بحديثه عليه الصلاة والسلام : أن قريشا كانوا يقولون : إن محمدا صنبور . قال أبو عبيدة : الصنبور : النخلة تخرج من أصل النخلة الأخرى لم تغرس . وقال الأصمعي : الصنبور : النخلة تبقى منفردة ويدق أسفلها ، قال : ولقي رجل رجلا من العرب فسأله عن نخلة فقال : صَنْبَرَ

---

(١) يرجع إلى ديوان طرفة بن العبد ، ص ٨٨ ، ويرجع إلى الطراز ، للعلوي ص ٤٥٠ .

(٢) يرجع إلى غريب الحديث ، لابن سلام ، ص ٢٢- ٢٤ .

أسفله ، وعشش أعلاه ؛ يعني دق أسفله وقل سعفه ويبس[1] . قال أبو عبيد : فشبهوه بها يقولون : إنه فرد ليس له ولد ، ولا أخ ، فإذا مات انقطع ذكره . قال أبو عبيد : وقول الأصمعي في الصنبور أعجب إلي من قول أبي عبيدة لأن النبي عليه السلام لم يكن أحد من أعدائه من مشركي العرب ، ولا غيرهم يطعن عليه في نسبه ، ولا اختلفوا في أنه أوسطهم نسبا (ﷺ) . قال أبو عبيد : قال أوس ابن حجر يعيب قوما :

مـــخلفـــون ويقـــضي الناس أمـــرهم
غـــشـــو الأمـــانة صنبـــور فـــصنبـــور[2]

كلمة: (الجارة):

جاء في غريب ابن قتيبة : «لا صدقة في الإبل الجارة ولا القتوبة» والجارة التي تجر بأزمها وتقاد ؛ وهي فاعلة في معنى مفعولة كما يقال سر كاتم وليل نائم ، وأرض غامرة إذا غمرها الماء . وكتب عمر بن عبد العزيز : «إنه ليس في الإبل العوامل ولا إبل القطار صدقة . والقتوبة» التي توضع الأقتاب على ظهورها فعولة في معنى مفعولة كما يقال : ركوبة القوم وحلبتهم لما يركبون ويحلبون . وأراد به ليس في الإبل العوامل صدقة ؛ إنما الصدقة على السوائم وهي التي تسوم أي ترعى وتذهب في المراعي[3] .

كما استشهد بأمثلة آخرى من أحاديث رسول الله (ﷺ) تتضمن فقها لغويا للتقييد اللفظي في معاني بعض الكلمات كالجلالة ، والجثمة ، والخطفة

(١) المصدر نفسه ص ١١ .

(٢) أورده ابن منظور في لسان العرب منسوبا إلى أوس ابن حجر ، مادة (غشش) .

(٣) يرجع إلى غريب الحديث ، لابن قتيبة ص ٢٨ .

في قـوله : «إنه نهى عن الجلالة والمجـثـمـة»[1] وفي حـديث آخـر «ونهى عن الخطفـة»[2] أمـا الجـلالة فـهي التي تأكل الجلة ، والجلة البـعـر كنى بهـا عن العذرة .والجاثم من الصيد يجوز لك أن ترميه حتى تصطاده والمجثم ؛ هو ما ملكته فجثمته ثم جعلته غرضا ترميه حتى تقتله . وأما ما جثمته على الذكاة فليس من هذا ، والخطفة قال أبو حاتم سألت عنها الأصمعي فقال لا أعرف ذلك قال وقال غيره هو ما اقتطعته السبع من الدابة فاختطفه نهي عن أكله[3] .

وقد أسهمت هذه الدراسات اللغوية في بلورة تصورها للفظ والمعنى في متن الحـديث ، والوقـوف عند خـصـائصـهـمـا من حـيث الفـهم واللزوم والاحـتـمـال والعدول وغيرها من القضايا التي أوجبت على القائم بالتحليل اللغوي أن يسعى إلى بيان المقاصد من النصوص ، اعتمادا على مستويات التقييد وأدواره المحددة لدلالات النص ومعانيه الاستدلالية .

---

(١) أخرجه أحمد ١/٢٢٦(١٩٨٩) قال : حدثنا يحيى ، عن هشام . وفي ١/٢٤١(٢١٦١ . و«الدارمي» ١٩٧٥ و٢١١٧ قال : أخبرنا عفان ، حدثنا حماد بن سلمة . وفي (٢٠٠١) قال : حدثنا أبوزيد سعيد بن الربيع ، حدثنا هشام الدستوائي . و«أبو داود» ٣٧١٩ قال : حدثنا موسى بن إسماعيل ، حدثنا حماد . وفي (٣٧٨٦) قال : حدثنا ابن المثنى ، حدثني أبو عامر ، حدثنا هشام . والترمذي» ١٨٢٥ قال : حدثنا محمد ابن بشار ، حدثنا معاذ بن هشام ، حدثني أبي (ح) قال محمد بن بشار : وحدثنا ابن أبي عدي ، عن سعيد بن أبي عروبة . و«النسائي» ٧/٢٤٠ ، وفي «الكبرى» ٤٥٢٢ و١٨٣٧ قال : أخبرنا إسماعيل بن مسعود ، قال : حدثنا خالد . قال : حدثنا هشام . و«ابن خزيمة» ٢٥٥٢ قال : حدثنا نصر بن مرزوق ، حدثنا أسد ، يعني ابن موسى ، حدثنا حماد بن سلمة . يرجع إلى المسند الجامع : للنووي رقم الحديث ٦٦٣٦ .

(٢) يرجع إلى المسند الجامع للنووي رقم الحديث : ١٢١٩٤ - عن أبي إدريس الخولاني ، عن أبي ثعلبة الخشني ، قال : نهى رسول الله ﷺ عن الخطفة ، والمجثمة ، والنهبة ، وعن أكل كل ذي ناب من السباع ، أخرجه الدارمي (١٩٨١) .

(٣) يرجع إلى غريب الحديث ، لابن قيبة ص ٧٦ .

٢. مستويات التقييد اللغوي لمتن الحديث النبوي

أ. تدقيق ألفاظ الحديث ومعانيه:

يعتبر مستوى التدقيق في الألفاظ من مستويات التقييد اللغوي في متن الحديث ، وذلك لأن موضوع اللفظ له علاقة بالعموم ، والإطلاق ، والإرسال ، والتقديم والتأخير ، والحذف ، وغيرها من الأساليب والقواعد اللغوية . وقد ذكر النحاة في حدود اللفظ المقيد قولهم : «المقيد هو الموصول بما يعين المعنى والمطلق هو المجرد مما يعين المعنى»[(١)] .

ولما كان من طبيعة الحديث النبوي أنه يفهم من مرجعيته الدعوة إلى نقل الحديث باللفظ أو بالمعنى ، استنادا إلى قول رسول الله (ﷺ) في خطبة الوداع : «نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها ، فرب حامل فقه ليس بفقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[(٢)] ، ركز اللغويون ونقاد الحديث على موضوع التدقيق في اللفظ والمعنى في رواية الحديث . فكانت لهم وجهات نظر متباينة على مستوى نوعية الاستدلال بالألفاظ ، وذلك بالنظر إلى نوعية التقييد في استعمالها .

فاهتموا بالتدقيق في أوصاف التقييد في الألفاظ وفق ما تقتضيه الضرورة من الألفاظ ، كأن تكون مثلا تعبدية أو غير تعبدية ، كما أشار إلى ذلك فخر الدين الرازي بقوله : «وألفاظ الشريعة على قسمين : أحدهما أن يتعلق به التعبد كألفاظ التشهد فلا بد من نقلها بلفظها . والثاني ما وقع التعبد بمعناه فهذا يجوز تبديل اللفظ بشرطين : أحدهما : أن يكون المبدل ممن يستقل بذلك ، وقد قال واثلة بن الأسقع ليس كل ما سمعناه من رسول الله نحدثكم فيه باللفظ

---

(١) أبو الحسن الرماني : رسالة الحدود ، ص ٤ .

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه ٢٢٥/١-٢٢٦ ، والترمذي في جامعه ١٠٩/٢ وذكر أنه حديث حسن ، وأحمد في المسند ١٨٣/٥ ، وأبوداود في سننه ٤٣٨/٣ ، والدارمي في سننه ٧٥/١ وابن ماجه ٨٤/١ ، وابن عبد البر في جامع بيان العلم ١ :٣٩ ، والسخاوي في فتح المغيث ص ٢١٧ .

حسبكم المعنى . والدليل القاطع في ذلك ، قول الصحابة رضي الله عنهم عن بكرة أبيهم نهى رسول الله عن كذا وأمر بكذا ، ولم يذكروا صيغة الأمر ولا صيغة النهي وهذا نقل بالمعنى[1] .

وقد كان المحدثون على وعي تام بالتدقيق في موضوع رواية الحديث ومايتصل بها من ضبط للفظ والمعنى حتى تورّع بعضهم من جواز إبدال كلمة بكلمة أخرى ، فقد روى الخطيب البغدادي عن عبيد بن عمير وهو يقص ، يقول : قال رسول الله (ﷺ) : «مثل المنافق كمثل الشاة الرابضة بين الغنمين» فقال ابن عمر : ويلكم لاتكذبوا على رسول الله ﷺ : «مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين»[2] .

فمستوى التدقيق في ألفاظ الحديث ومعانيها واجب بالنسبة لنقل المعنى عند المحدث ، وذلك حتى يتحقق من ضبط الاستعمال الذي يحدث به ، وبالتالي يستطيع تقييد دلالة المفاهيم بالمعاني التي ينقلها . وقد نقل الرامهرمزي عن الشافعي قوله : «إنه يسوغ للمحدث أن يأتي بالمعنى دون اللفظ ؛ إذا كان عالما بلغات العرب ، ووجوه خطابها ، بصيرا بالمعاني ، والفقه ، عالما بما يحيل المعنى ، وما لا يحيله ، فإنه إذا كان بهذه الصفة جاز له نقل اللفظ ، فإنه يحترز بالفهم عن تغيير المعاني وإزالة أحكامها . ومن لم يكن بهذه الصفة كان أداء اللفظ له لازما ، والعدول عن هيئة ما يسمعه عليه محظورا ، وإلى هذا رأيت الفقهاء من أهل العلم يذهبون»[3] .

لذلك وضع العلماء محترزات لتدقيق الألفاظ والمعاني لمن أراد رواية ما سمعه على معناه دون لفظه فربطوه بقيد «العدول» وهو مبدأ يلزم المحدث بأن

---

(١) المحصول : ١/ ١١٧ .

(٢) الكفاية ٢٦٨ ، بهذا اللفظ أخرجه مسلم في «صحيحه» في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ، ٨/ ١٢٥ ، والنسائي في «سننه» في كتاب الإيمان وشرائعه- مثل المنافق : ٨/ ١٢٤ .

(٣) المحدث الفاصل : للرامهرمزي ص ٥٣٠ .

يكون مؤهلا في المجال اللغوي حتى يتمكن من العدول عن الرواية باللفظ إلى الرواية بالمعنى . وهي من المطالب الأساسية التي ألح عليها علماء الحديث وعلماء اللغة معا ، فوضعوا ضوابط لذلك منها :

١ . أن يكون عالما بمقاصد الألفاظ .
٢ . أن يكون خبيراً بدلالة المعاني .
٣ . أن يكون بصيراً بمقادير التفاوت بين المعاني .

وإذا انتفت هذه القيود فلا خلاف أنه لا يجوز له ذلك ، وعليه أن لا يروي ما سمعه إلا على اللفظ الذي سمعه من غير تغيير . فأما إذا كان عالماً عارفاً بذلك ، فهذا مما اختلف فيه السلف وأصحاب الحديث وأرباب الفقه والأصول : فجوزه أكثرهم ، ومنهم «الحسن البصري» و«الشعبي» و«النخعي» و«عمرو بن دينار» و«سفيان الثوري» وحماد بن زيد» وهو مذهب الفقهاء الأئمة الأربعة ويسمى هذا المذهب بمذهب المعنى[١] . ولم يجوّزه بعض المحدثين وطائفة من الفقهاء والأصوليين من الشافعيين وغيرهم ومنهم «ابن سيرين» بالبصرة و«قاسم بن محمد» بالحجاز و«رجاء بن حيوة» بالشام ، وقال القرطبي هو الصحيح من مذهب «مالك» ومذهب «ثعلب» واختيار الجصاص من الحنفيين . كما منعه بعضهم في حديث رسول الله ﷺ وأجازه في غيره[٢] . والأصح كما ذكر ابن الصلاح :جواز ذلك في الجميع إذا كان عالماً بما وصفناه ، قاطعاً بأنه أدى معنى اللفظ الذي بلغه[٣] .

وقد استدل من ذهب إلى هذا المذهب ؛ بأن الله تعالى قد قص في القرآن الكريم من أنباء ما قد سبق قصصا كرر ذكر بعضها في مواضع بألفاظ مختلفة

---

(١) كشف الأسرار : لعبد العزيز بن أحمد البخاري ٣/٥٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ٣/٥٥ .

(٣) التقييد والإيضاح : ابن الصلاح : ١٢٣ .

والمعنى واحد ، ونقلها من ألسنتهم إلى اللسان العربي ، وهو مخالف لها في التقديم والتأخير ، والحذف ، والإلغاء ، والزيادة ، والنقصان ، وغير ذلك . وهذا الأمر كانت تشهد به أحوال الصحابة والسلف الأولين ، الذين كانوا كثيراً ما ينقلون معنى واحداً في أمر واحد بألفاظ مختلفة ، وما ذلك إلا لكونهم يعولون على المعنى دون اللفظ . ومع كل ذلك ، فإن المحدثين قد أدركوا خطورة الرواية بالمعنى ، وكذلك اللغويين الذين يعتبرون الحديث محل استشهادهم على معاني الكلمات العربية[1] .

كما أشار ابن الصلاح إلى الحقيقة نفسها بقوله : «فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ، ويثبت بدله فيه لفظاً آخر بمعناه ، فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص ، لما كان عليهم في ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب ، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب ، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره ، والله أعلم»[2] .

لذلك فإن التقييد اللغوي في استعمال اللفظ والمعنى يقتضي عدم تغيير الخبر وهو مبدأ أساس في قبول الرواية كما يقول الخطيب : إن كان النقصان من الحديث شيئا لا يتغير به المعنى ، كحذف بعض الحروف والألفاظ ، والراوي عالم واع محصل لما يغير المعنى ، وما لا يغيره من الزيادة والنقصان فإن ذلك سائغ له ، على قول من أجاز الرواية على المعنى دون من لم يجز ذلك[3] .

---

(١) يرجع إلى كتاب الاستدلال بالأحاديث النبوية الشريفة لإثبات القواعد النحوية : لبدر الدين الدماميني وسراج الدين البلقيني ، تحقيق : رياض بن حسن الخوام ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م ، وكتاب موقف النحاة من الاستشهاد بالحديث الشريف : خديجة الحديثي ، الجمهورية العراقية ، دار الرشيد للنشر ١٩٨١م .

(٢) مقدمة ابن الصلاح : ٣٣٠-٣٣٣ ، حزانة الأدب : للبغدادي ١٥/١ ، موقف النحاة : ص٢٤ .

(٣) الكفاية ٢٩٢ .

ب. مستوى المنقول والمشترك في وضع المعاني:

يشير مستوى المنقول والمشترك في وضع المعاني إلى أن ضابط تقييد المعاني مهم جدا في تحديد نوعية الألفاظ المنقولة أو المشتركة ، التي تعتمد نسبة المعاني عند الاحتمال أو الاختلاف في الكلام . فضابط الفرق بين المنقول والمشترك في وضع المعاني يسهم في نقد متن الحديث قصد إغنائه بالدلالات العامة ، والمفاهيم الخاصة ، التي تناسب نوعية روايته .

وقد أشار البلاغيون ، واللغويون إلى أن هناك دوافع تحمل المتكلم على تقريب المعنيين بوضع إحدى الكلمتين مكان الأخرى ، ومنها :

أ- دافع الاتساع في الكلام ؛ والسبب في ذلك وجود الاشتراك وغياب النسبة المقيدة التي ترجح المعنى المقصود ، فيلجأ إلى استعمال النقل في المعنى المشترك في وضع المفاهيم والمصطلحات . ونذكر مثلا ما أشار إليه العلائي معلقاً على حديث الواهبة نفسها حين اختلف الثقات في لفظه على وجوه (زوجتكها) و(أنكحتكها) و(ملكتكها) و(أمكناكها بما معك من القرآن)[1] : فهناك من قال : بأن النكاح ينعقد بلفظ التمليك ، وأنه من صرائحه ، يحتج بمجيئه في هذا الحديث الصحيح . فإذا عورض ببقية الألفاظ التي في بقية الروايات ، لم ينتهض احتجاجه . فإن قال : إن النكاح في القصه انعقد بلفظ التمليك ومن قال غيره عبر بالمعنى ، يقلبه

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب النكاح ، باب تزويج المعسر ، ٦/ ١٢١ ، ومسلم في صحيحه في كتاب النكاح ، باب الصداق ، ١٤٣/٤-١٤٤ ، وأبوداود في سننه في كتاب النكاح ، باب في التزويج على العمل يعمل ، ٢٣٦/٢ ، والنسائي في سننه في كتاب النكاح ، باب في التزويج على سور من القرآن ، ١١٣/٦ ، والترمذي في سننه في كتاب النكاح باب ما جاء في مهور النساء ٢٩٠/٢ . ، ابن ماجه في سننه في كتاب النكاح ، باب صداق النساء ، ٦٠٨/١ بروايات متعددة من «حديث سهل بن سعد الساعدي» ، يرجع إلى فتح الباري : ١٣١/٩-١٧٥-١٨٠ .

خصمه عليه ، ويقول مثل ذلك في التزويج والإنكاح[1] .

فاشتراك المعاني ونقلها كان لها دور كبير في النظر في أوضاعها التركيبية والبلاغية داخل الكلام . يقول أبو حيان التوحيدي : «فينبغي لنا إذا وجدنا ألفاظاً مختلفة ومعانيها متفقة أو متقاربة أن ننظر فيها ، فإن نبهنا على موضع خلاف في المعاني حملنا تلك الألفاظ على مقتضى اللغة ، وموجب الحكمة في وضع الكلام ، فنجعلها من الألفاظ المتباينة التي اختلفت باختلاف المعاني .»[2]

ب- دافع الاعتبار المناسب ؛ والمراد به الأمر الذى يعتبره المتكلم مناسبا بحسب السليقة أو بحسب تتبع تراكيب البلغاء ، فيقال اعتبرت الشيء ، إذا نظرت إليه وراعيت حاله[3] . وفي هذه الحال تتغير اللغة بالاصطلاح ، ويكون الاصطلاح معبرا عن معاني لغوية منقولة تتصل بالتعاقد الذي جرى عليه عرف الكلام في وضع اللفظ لذلك المعنى . فمثلا لفظ (الصلاة) تعني في اللغة الدعاء ، ولكنها تشير إلى معان لغوية أخرى مثل الترحم أو الرحمة ، أو التبريك ، أو التسبيح ، بغض النظر عن قربها من معنى الدعاء . كما أن لفظ (الزكاة) تدل على الطهارة ، والنماء ، والبركة ، والمدح ، والصلاح ، وصفوة الشيء ، ولا تنحصر دلالتها في اللغة على التطهير والتزكية[4] .

فهناك إطلاقات كثيرة نقل فيها اللفظ عن معناه في اللغة فتقيد بالاعتبار المناسب . وقد أجاد ابن فارس في ربطه لعلاقة الألفاظ بالأحوال المناسبة لأوضاع الناس ومعتقداتهم فقال :

---

(١) نظم الفرائد (١٢٠) . ويرجع إلى المعلم بفوائد مسلم ، ٢/٢٣٠ ، للمازري واكمال المعلم ، ٤/٤٤٧ ، للقاضي عياض وإحكام الأحكام (٤/٤٨) لابن دقيق ، والأجوبة المرضية ، ٣/١١٣٥ للسخاوي .

(٢) الهوامل والشوامل : لأبي حيان التوحيدي ، ص ٣٧ .

(٣) يرجع إلى مختصر المعاني : سعد الدين التفتازاني ، دار الفكر ، ص ٢٣ .

(٤) لسان العرب : جمال الدين بن منظور ، مادة (صلا) ومادة (زكا) .

«كانتِ العربُ فِي جاهليتها عَلَى إرث من إرث آبائهم فِي لُغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقَرابينهم . فلما جاءَ الله جلّ ثناؤه بالإسلام حالت أحوالٌ ، ونُسِخَت دِيانات ، وأبطلت أمورٌ ، ونُقِلت من اللغة ألفاظ من مواضعَ إِلَى مواضع أخَر بزيادات زيدت ، وشرائع شُرعت ، وشرائط شُرطت . فَعفّى الآخرُ الأوّلَ ، وشُغِل القوم - بعد المُغاوَرات والتّجارات وتَطَلُّب الأرباح والكدْح للمعاش فِي رحلة الشتاء والصَّيف ، وبعد الأغرام بالصَّيْد والمُعاقرة والمياسرة - بتلاوة الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بَيْنَ يديه ولا من خلفه تنزيلٌ من حكيم حميد ، وبالتَّفقُّه فِي دين الله عزّ وجلّ ، وحفظ سنن رسول الله ﷺ ، مع اجتهادهم فِي مجاهدة أعداء الإسلام .»(1)

أشار ابن فارس إلى ظروف الوضع التي تتصل بموضوع التعاقد في وضع المصطلحات ؛ فالنقل والزيادة والنسخ في علاقتهما بالمجالات العقدية والاجتماعية للناس ، لها دور في وضع الألفاظ . لذلك نجد دراسة هذا الجانب في العلوم الشرعية يحتاج إلى استحضار البعد التاريخي والسياق الحضاري الذي وضع فيه المصطلح ، مع ربطه بالدلالة اللغوية التي صيغ فيها ؛ كالدلالة على الوصف ، والإضافة ، والإسناد ، والعموم والخصوص ، وغيرها كما يقول الشوكاني في كتابه (إرشاد الفحول) : «فأعلم أن الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى فيخرج ما ليس بلفظ من الدوال الموضوعة وما ليس بموضوع من المحرفات والمهملات ويدخل في اللفظ المفردات والمركبات الستة وهي الإسنادي والوصفي والإضافي والعددي والمزجي والصوتي ومعنى الوضع يتناول أمرين أعم وأخص فالأعم تعيين اللفظ بإزاء معنى والأخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى»(2) .

وقد ذكر الفقهاء عددا من المصطلحات الشرعية التي يمكن أن يتغير معناها

---

(1) الصاحبي : لابن فارس ص ٢٨ .

(2) إرشاد الفحول : ص ٣٧ .

بحسب التعاقد الذي جرى عليه الكلام[1] . ومنها : مثلا لفظ (الطلاق) فلو قال الزوج لزوجته إذا قلت أنت طالق ثلاثا لم أرد به الطلاق وإنما قصدي أن تقومي وتقعدي ، أو أريد بالثلاث واحدة فالمذهب أنه لا عبرة بذلك وأن الاعتبار بما توافقا عليه . ولكن إذا أراد الزوج حمل الطلاق في مخاطبته زوجته على معنى التخلص ، وحل الوثاق ، لم يقبل ذلك منه والعرف إنما يعتبر في إزالة الإبهام لا في تغيير مقتضى الصرائح . ومنها لو كان له أمة فقال أريد أن ألقبها بالحرة وأجعل ذلك اسمها ثم قال : ياحرة ؛ فالظاهر أنها لا تعتق إذا قصد النداء[2] .

كما ذكروا أيضا في باب الاصطلاح في التعبير ، لو اتفق الزوجان على ألف واصطلحوا على أن يعبروا عن الألف في العلانية بألفين ، فالأظهر وجوب ألفين لجريان اللفظ الصريح به وقد يحمل على ألف عملا باصطلاحهما . وعلى هذه القاعدة تجري الأحكام المتلقاة من الألفاظ[3] .

٣. القصد اللغوي وتقييد مسميات الخبر

يعتمد التقييد في وضع المسميات على أوضاع القبول أو الصدق أو الخطأ أو الترجيح أو الخصوص في الكلام . فمادام موضوع الحديث يتصل بالخبر فإن مسمياته تحتاج إلى ضوابط في التقييد ، وهو أمر يشترك فيه علم اللغة والبلاغة والحديث . فالخبر ما له نسبة في الخارج تطابقه وهو عند علماء الحديث مرادف للحديث ، وقيل الحديث ما جاء عن النبي ، والخبر ما جاء عن غيره ، وقيل الخبر أعم من الحديث مطلقا . وعليه ، فهو باعتبار وصوله إلينا إما أن يكون متواترا ، أو مشهورا ، أو عزيزا ، أو غريبا كما هو مبين في كتب علم

---

(١) يرجع إلى : البحر المحيط : لبدر الدين بن محمد الزركشي ، دار الكتبي ، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م ،١/ ٢٦٣

(٢) المصدر نفسه١/ ٢٧٩ .

(٣) الأشباه والنظائر : لمحمد بن أبي بكر السيوطي ، موضوع القواعد الفقهية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م ، ١/ ٣١- ٣٢

الحديث[1] فضابط التقييد في وضع المسميات الاصطلاحية ينطلق من الخبر الذي وضع له العلماء ضوابط تهم صدق المخبر به . فانطلقوا في تحديد مسميات الخبر من تقييد وحصر لمستند الخبر ، الذي وضعوا له مسميات أعلاها المتواتر وهو الذي رواه جمع كثير عن جمع كثير من أول السند إلى منتهاه ، وتحيل العادة تواطؤهم أو توافقهم على الكذب ويكون مستند خبرهم الحس[2] .

فكان مصطلح التواتر المعيار الأقوى والسبب الرئيس في ظهور المصطلحات الحديثية الأخرى التي تتفاوت معانيها تبعا لدرجات الصدق في الخبر . كما يمثل معناه نقطة أعلى في سلم الصحة والصدق للخبر الذي تأتي أسفله باقي المصطلحات الأخرى التي تقل عنه في درجات القطع بصدق الحديث . لذلك عرفه المحدثون بناء على تعلق صدق الكلام به ، فاعتبروه الحديث المقبول لإفادته القطع بصدق مخبره . كما أدخل في مباحث المصطلح من باب إتمام القسمة لطرق الخبر ، مع تنبيه أهل الفن أنه ليس من مباحث الإسناد[3] . ثم جاءت أقسام الخبر الأخرى مراعية لشروط التواتر التي تعتبر عند المحدثين واللغويين قيدا أساسيا في رواية الحديث ، فذكروا خبر الآحاد : وهو مالم يجمع شروط المتواتر[4] ، فذكروا فيه أنواعا مقيدة بشرط التواتر ومنها المشهور والغريب والعزيز . فالمشهور : مارواه ثلاثة فأكثر ـ في كل طبقة ـ مالم يبلغ حدّ التواتر[5] . وهو ما

---

(١) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة : زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري ، ١/٨٥ .

(٢) يرجع إلى الكفاية في علم الرواية للخطيب ، ص١٦ .

(٣) يرجع إلى الكفاية للخطيب ص١٦ ، ٤٣٣ـ ٤٣٤ ، وعلوم الحديث لابن الصلاح ، ص٤٥٣ـ ٤٥٤ ، ونزهة النظر في توضيح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر ، ص٦٠ .

(٤) يرجع إلى الكفاية : للخطيب ص١٦ـ ١٧ .

(٥) يرجع إلى علوم الحديث لابن الصلاح ص٤٥٠ـ ٤٥٥ ، ومحاسن الاصطلاح وتضمين علوم الحديث لابن الصلاح للبلقيني ، ص٤٥٠ـ ٤٥٥ والتقييد والايضاح شرح مقدمة ابن الصلاح ، للعراقي ص٢٢٣ـ ٢٣٢ ، والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن ٢/ ٤٢٧ـ ٤٤٠ ، وتدريب الراوي في شرح تقريب النووي للسيوطي ٢/ ١٦٠ـ ١٦٧ .

اشتهر بين المحدثين ولم يبلغ رواته مبلغ التواتر . وقد يطلق على ما أشتهر على ألسنة العوام ، وإن كان باطلاً[1] . والعزيز : هو أن لايقل عدد رواته عن اثنين - في جميع طبقات السند - ولايبلغ حدّ المشهور . والغريب : هو ما ينفرد بروايته راوٍ واحد في إحدى طبقات السند[2] .

وقد تعززت طبيعة هذه الإطلاقات بمقدار صدق النقل وثبوت الخبر أو وجود القرائن التي تلحقه بأحد القسمين المقبول أو المردود[3] .

كما كان قيد الخطأ في مقابل الصواب سببا في ظهور أنواع أخرى من الأحاديث التي تتفاوت في درجات الخطأ حسب الصفات المقيدة ومنها : المعل ، والشاذ ، والمنكر ، والمقلوب ، والمدرج والمتروك ، والمصحف ، والمضطرب . ويبدو إسهام الدلالة اللغوية في تقييد هذه الأحاديث واضحا في الوقوف على مقدار الخطإ فيها ، رغم أن ممارسة المحدثين لهذه المصطلحات تبدو متميزة من حيث إطلاق الصفة التقييدية التي يحملها الخبر أو الحديث .

فعندما يميز المضطرب مثلا بأنه مأخوذ من الاضطراب وهو كثرة الذهاب في الجهات من الضرب في الأرض[4] . يقول الكفوي : «والمضطرب : مااختلف راويه فيه فرواه مرة على وجه ، ومرة على وجه آخر مخالف له»[5] ، وعبر به عن

---

(١) علوم الحديث علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد : لحمزة الميباري ، دار ابن حزم ، ٢٠٠٣ ، ١١٧ وما بعدها .

(٢) يرجع إلى تعريف العزيز والغريب في علوم الحديث ، لابن الصلاح ٤٥٦-٤٥٧ ، ومحاسن الاصطلاح للبلقيني (٤٥٦- ٤٥٧) والتقييد والايضاح ، للعراقي ٢٣٣- ٢٣٥ ، والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن ٢/٤٤١- ٤٤٢ . وتدريب الراوي للسيوطي ٢/١٦٧-١٧١ .

(٣) يرجع إلى الكفاية ، للخطيب ص١٨ ، وعلوم الحديث لابن الصلاح ص٢٤٧ .

(٤) المفردات : للراغب ، ص٢٩٥ .

(٥) الكليات : لأبي البقاء الكفوي ٣٧٢ .

الأشياء المختلفة فقيل : حاله مضطرب أي مختلف[1] . وكلمة الاضطراب تدل على حركة وعدم ثبات الشيء واختلاله وعدم انضباطه . يقال : اضطرب الحبل بين القوم إذا اختلفت كلمتهم[2] واضطرب أمره اختل[3] واضطرب تحرك وماج[4] . فوصف الاختلاف الذي هو نوع من الخطأ الذي يقيد المضطرب يختلف عن المنكر الذي يتقيد في معناه اللغوي بالمجهول ، يعني غير معروف ، فقد ورد في لسان العرب : «نكر الأمر نكيراً وأنكره إنكاراً ونكراً جهله»[5] . وهو بهذا المعنى يعد جزءاً من العلة ، وليس نوعاً مستقلاً عنها ، ولا قسيماً لها ، والمعنى المشترك بينهما هو وجود خطأ في الحديث . وكثيراً ما يستعمل النقاد عوضاً عن لفظ المنكر عبارات واضحة المعنى ؛ كقولهم : (هذا خطأ) ، (هذا وهم) ، (هذا غير محفوظ) ، (هذا غير صحيح) ، (ولا يشبه) ، (غريب) ، (لا يثبت) ، (لا يصح) ، وإذا قمت بدراسة تلك الأحاديث التي أعلها النقاد بهذه العبارات وجدتها مصداقاً لتعريف المنكر ، لا سيما حسب التعريف المستقر في كتب المصطلح[6] .

ويمكن أن نضيف إلى المضطرب والمنكر الحديث الشاذ وهو يشارك المنكر والمضطرب في مخالفتهم للصواب وهو ما له إسناد واحد ، شذ بذلك ، كما يتصل بالحديث الغريب الذي لا أصل له . وقد أشار الدكتور المليباري إلى أن المخالفة التي تقيد مفهوم الشاذ مخالفة الحديث لما رواه الناس من الأحاديث ،

---

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ : للحلبي ٤٣٣/٢ .

(٢) تهذيب اللغة : للأزهري ٢٠/١٢ .

(٣) مختار الصحاح : للرازي ص٣٧٩ .

(٤) القاموس المحيط : للفيروزآبادي ٩٩/١ .

(٥) لسان العرب : لابن منظور٥/٣٣٢ .

(٦) علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد : المليباري ص ١١٧-١١٨ .

مخالفته للواقع العملي ، ثم مخالفته للواقع التاريخي ، ولا ينبغي حصرها بين ثقة وأوثق ، يتحدان في المخرج[1] .

٤. القصد اللغوي وأثره في تقييد حكاية الخبر

عرف الحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) الإسناد بأنه : حكاية طريق المتن[2] ومعنى الحكاية عن الطريق ، الإخبار عنه وذكره . فالسند أو الإسناد في الحديث يعبر عنه بسلسلة الرواة ، وهو في حد ذاته يعد تقييدا لعلم الحديث بمقيدات لغوية قصد الوصول إلى الدرجات العليا من الصواب التي يظهر أثرها في أمرين :

أ- نقل المعنى مقيدا برواية عدل ضابط عن مثله ؛ وقد قيد هذا العلم عند أهل الحديث بأنه العلم الذي يُبحث فيه عن صحة الحديث أو ضعفه ليعمل به أو يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الأداء[3] .

ب- حكاية المعنى التي تقتضي رفع الخبر إلى قائله[4] .

فحكاية الخبر في الحديث تعتمد على تصريح كل من سلسلة الإسناد بما يدل على سماع الحديث من مصدره الذي روي عنه الحديث ، كقوله (سمعت فلاناً) أو (سمعنا فلاناً) أو (حدثني فلان) أو (حدثنا) أو (قرأت عليه) أو (حدثني قراءة عليه) أو (حدثنا قراءة عليه) أو (أخبرني) أو (أخبرنا) أو (أنبأني) أو (أنبأنا) أو (قال لي) أو (قال لنا) ، أو نحو ذلك من العبارات التي تقيد السماع وتدل على أن الراوي قد لقي من فوقه ، وأنه سمع منه ذلك الحديث .

---

(١) المرجع نفسه ص ١١٧- ١١٨ .

(٢) نزهة النظر : لابن حجر العسقلاني١٩ ، يرجع إلى فتح المغيث : للسخاوي ، ١ / ١٧ .

(٣) يرجع إلى الكفاية : للخطيب (١٦ ، ٤٣٣- ٤٣٤) وعلوم الحديث : لابن الصلاح (٤٥٣- ٤٥٤) ونزهة النظر في توضيح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر(٦٠) .

(٤) لسان العرب : مادة (سند) .

فصفة السند باعتباره حكاية للخبر يتصل بمقيدات تحمل آثارا لغوية منها الجرح والتعديل والحفظ والثقة وهي مصطلحات تتصل في معناها بالرد المبني على أمرين : «السقط» و«الطعن» . وتظهر أهمية هذه المقيدات في علاقتها بالحكم على رواية الكلام المنقول عند المحدثين كما يقول الترمذي : ذكر عن يحيى بن سعيد أنه إذا رأى الرجل يحدث عن حفظه مرة هكذا ومرة هكذا لا يثبت على رواية واحدة تركه[1] .

والذي يهمنا في تقييد اللغة في علم السند هو الوقوف عند المعطيات الاصطلاحية لمقاصد اللغة في تقيدها لسند الحديث ، ويدخل في هذا الباب طريقة التعقب لسلسلة الرواية التي يتحقق بها التواتر والصدق في الخبر ؛ ومن ذلك ضبط مستويات «السقط» في السند . فكما قيدت مستويات صدق المتن بضبط أقوى درجات صحته ، ضبطت بناء على مادته درجات السند ، بتحديد درجات الطعن أو السقط الموجودة فيه .

فمعلوم أن الخبر عند علماء اللغة والحديث له بداية في النقل ونهاية في الرفع ؛ تقتضي معرفتها العلم بدرجات صحته وصدقه . لذلك احتاجت دراسة السند إلى ضوابط تقيد بدايات ونهايات السقط التي تطرأ على سلسلة النقل في الخبر ، فحاولت لغة الحديث وضع مصطلحات ومسميات لها منها : (المعلق ، والمرسل ، والمعضل ، والمنقطع) ، وهي مصطلحات تحمل أبعادا نظرية وفوارق تطبيقية دقيقة تشير إلى مواطن السقط في اتصال الخبر ؛ فيكون «المعلق» وهو الحديث الذي لم يذكر المحدث أو المؤلف مبتدأ إسناده ، إما بحذفه راوياً من أول السند أو أكثر ، أو بحذف الإسناد كله .

ويأتي التعليق عادة بعبارات مختلفة يبدأ بها المؤلف روايته للحديث ؛ مثل : (قال) ، و(ذكر) ، و(روى) ، و(عن) ، و(قيل) ، و(ذكر) ، (روي) ، و(يذكر) ، و(يروي) وغيرها من العبارات التي تدل على إسقاط المؤلف مبتدأ إسناد الحديث

---

(١) العلل الصغير (٦٩٩/٥) ويرجع إلى مقدمة مسلم (٩٠/١-نووي) .

له كله . أما عندما يكون السقط في آخر الإسناد بعد التابعي فيسمى بـ«المرسل» ويوصف به الراوي إذا روى عمن لم يعاصره ، أو يجعل خاصاً بالتابعي الذي يروي الحديث عن النبي (ﷺ) مباشرة . كما يكون السقط باثنين فصاعداً على التوالي فهو «المعضل» ، وإلا «فالمنقطع» وهو ما سقط منه واحد أو أكثر ، فلم يتصل إسناده على أي وجه ، سواء كان يعزى إلى رسول الله ﷺ أو إلى غيره[1] . وهذا السقط ظاهر لحصول الاشتراك في معرفته دون خفاءٍ أو لبسٍ ؛ لأنه يُدرك بعدم التلاقي[2] .

ولما كانت لغة الخبر تحتمل معنى الإيهام واللبس في السماع ، فقد احتاج المحدثون إلى معرفة نوعية الصيغ التي تستعمل في السند قصد تقييد احتمالها بحسب قصد الإيهام على السامع وعدمه فسموا هذا النوع من السقط بالسقط الخفي الذي ترد فيه الرواية بصيغة تحتمل وقوع السماع كـ(عن) و(قال) . فإن كان بقصد إيهام السماع فهو : «التدليس» ، وإن كان بغير قصد إيهام السماع فهو : «المرسل الخفي» وقد سموا هذا النوع من السقط بالخفي ؛ لأنه لا يدركه إلا الأئمّة الحذاق المطلعون على طرق الحديث وعلل الأسانيد[3] . كما قيدت اللغة نوعية المخالفة التي تمثل حجم الطعن في ضبط الراوي ، وذلك بعرض ما يقدح في مستوى تكوينه النفسي والعقلي واللغوي ومنها :

---

(١) الكفاية (٢١) للخطيب وعلوم الحديث (٢١٣) لابن الصلاح والمقنع (١٤١/١) لابن الملقن .

(٢) يرجع إلى علوم الحديث لابن الصلاح (٢٠٢- ٢٢٩) ومحاسن الاصطلاح للبلقيني (٢٠٢-٢٢٩) والتقييد والايضاح للعراقي (٥٥- ٧٨) والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن (١٢٩/١- ١٥٣) وتدريب الراوي للسيوطي (١/ ١٦٧- ١٩٦) .

(٣) يرجع إلى الكفاية : للخطيب (٣٥٥- ٣٧١) وعلوم الحديث لابن الصلاح (٢٣٠- ٢٣٦) و(٤٨٣- ٤٨٤) ومحاسن الاصطلاح : للبلقيني (٢٣٠- ٢٣٦) و(٤٨٣- ٤٨٤) والتقييد والايضاح(٧٨- ٨٣) والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن (١/ ١٥٤- ١٦٤) و(٤٨٧/٢-٤٨٩) وتدريب الراوي للسيوطي (١٩٦/١- ٢٠٤) و(١٨٨/٢- ١٨٩) .

- فحش الغلط بأن يكثر غلطه على صوابه[١] .
- سوء حفظه بأن لا يكون غلطه أقل من صوابه .
- الغفلة فلا يكون متقناً فيدخل عليه ماليس من حديثه[٢] .
- كثرة الوهم بأن يروي على سبيل التوهم[٣] .

فكان معيار الحفظ ، والوعي ، والثقة ، من الأمور التي يرتكز عليها منهج الجرح والتعديل في علم سند الحديث ، وكان للغة في ذلك دور في تقييد نوعية الخطأ الذي عبر عنه نقاد الحديث بمصطلح «المخالفة» للدلالة على حالة من حالات الخطأ كما يقول ابن الصلاح «فإن أي خطأ يقع من الراوي يتبلور في حالة المخالفة بينه وبين غيره من الثقات ، أو تفرده بما لا يعرفونه[٤] .

ويعتبر دور اللغة في هذا الباب ؛ أنها وسيلة من وسائل التصويب والكشف عن الخطأ الذي يعتمد على المخالفة بواسطة القرائن الخفية والجلية التي يفهمها أهل الحديث ، والتي يتحقق معها عدد من المصطلحات التي تنتج عن نوعية المخالفة ومنها : «المدرج»[٥] ، «المزيد في متصل الأسانيد»[٦] ، «المقلوب»[٧] ،

---

(١) يرجع إلى الكفاية : للخطيب (١٤٠-١٤٣) .

(٢) المصدر نفسه ، ص١٤٧- ١٥١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٤٣- ١٤٤ .

(٤) يرجع إلى علوم الحديث لابن الصلاح ، ص٢٨٨- ٣١١ .

(٥) يرجع إلى علوم الحديث لابن الصلاح ، ص٢٧٤ - ٢٧٨ ؛ ومحاسن الاصطلاح للبلقيني ، ص٢٧٤-٢٧٨ . والتقييد والايضاح للعراقي ، ص١٠٦- ١٠٩ ، والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن ص١/٢٢٧-٢٣١ ، وتدريب الراوي ١/ ٢٣٩ - ٢٤٦ .

(٦) يرجع إلى علوم الحديث لابن الصلاح ، ص٤٨٠ - ٤٨٢ ، ومحاسن الاصطلاح للبلقيني ، ص٤٨٠-٤٨٢ . والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن ، ص٢/ ٤٨٣ - ٤٨٦ ، وتدريب الراوي للسيوطي ، ص٢/ ١٨٦ - ١٨٨) .

(٧) يرجع إلى علوم الحديث ، ص٢٨٤-٢٨٧ ، لابن الصلاح والتدريب ، ١/٢٦٠-٢٦٧ للسيوطي .

«المضطرب»[1] ، «المصحف والمحرف»[2] . وكلها مسميات تدل على مخالفة الثقات[3] ومن الأمور التي يطعن بها الراوي في ضبطه للحديث ، وهي أوضاع تتصل بالتغييرات التي تتصل بسياق الخبر أو بالتقديم أو بالتأخير وغيرها ، وقد وضعوا لهذه التغييرات مسميات مطابقة :

- التغيير في السياق له علاقة بمُدْرَج الإسناد .
- دمج الموقوف له علاقة بمُدْرَج المتن .
- التقديم أو تأخير له علاقة بالمقلوب .
- زيادة راوٍ له علاقة بمُتَصِل الأسانيد .
- إبدال الراوي ولامرجح له علاقة بالمُضطَرِب .
- البتغيير مع بقاء السياق له علاقة بالمُصَحَّف والمُحَرَّف .

فكان دور التقييد اللغوي بالنسبة لسند الحديث ومتنه هو الإسهام في إفادة اليقين في الخبر لكونه يساعد على معرفة القرائن التي يتوصل بها إلى الترجيح أوالوقوف على أنواع العلل والأخطاء الموجودة في المتن أو في السند .

لذلك ، فإن موضوع التقييد اللغوي على مستوى الاصطلاحات الحديثية التي نشأت عن تقدير الخطأ والصواب ، يحتاج إلى فقه القرائن التي تتضمن قرائن الملابسات وتدرس أنواع الغرابة والغموض الموجودة في دلالة نصوص الأحاديث ، مع مقارناتها بدلالة نوعية الحديث الذي ينتج من حكم تقديرها . وذلك من حيث الضعف ، والترك ، والحسن ، والصحة ، وغيرها ، وهي مواضيع

---

(١) يرجع إلى علوم الحديث لابن الصلاح ، ص٢٦٩ ـ ٢٧٣ ، ومحاسن الاصطلاح للبلقيني ، ص٢٦٩-٢٧٣ . والمقنع في علوم الحديث لابن الملقن ، ص٢٢١ ـ ٢٢٦ ، والتقييد والايضاح للعراقي ، ص١٠٤ ـ ١٠٦ ، وتدريب الراوي ،١/ ٢٣٤ -٢٣٩) .

(٢) يرجع إلى علوم الحديث ،ص٤٧١ لابن الصلاح وتدريب الراوي ، ص٢/١٧٨-١٨٠ .

(٣) يرجع إلى علوم الحديث لابن الصلاح ، ص٢٨٨ـ ٣١١ . والتمهيد من نزهة النظر للحافظ ، ص٥٢-١٤٠ .

لها صلة ببناء الحدود لمسميات السنة على غرار مسميات علوم اللغة .

وأظن أن مسلك تقييد العلل وحجم الأخطاء ، وطبيعة الشذوذ التي تتضمنها الأحاديث في إطلاقاتها تحتاج إلى منهج دقيق يميز فيه بين مقاصد الأخبار ومفاهيم المصطلحات التي تحملها أخبار الحديث ، والتي لايعلم عنها الناس إلا المعاني العامة كالخطأ بمعناه العام ، أو العلة التي تجمع جميع أنواع الخطأ من شذوذ وترك وانقطاع وغيرها . فاستعمال هذه المفاهيم يحتاج إلى دراية في استحضار الروايات ومقارنتها . «ولفت الانتباه إلى هذا الجانب أمر له أهمية في فهم منهج القوم في التصحيح والتعليل ، ولا يلحظ القارئ ذلك ولا يقتنع به إلا إذا كان مطمئناً بضرورة التمييز بين المرجع الأصيل والمصدر المساعد في علوم الحديث»[1] .

كما أن معرفة التقييد اللغوي ودوره في السنة له دور في الوقوف على القدر المشترك بين مصطلحات الحديث ، ومعرفة ما يميز بعضها عن الآخر ، خصوصا إذا تعلق الأمر باب الترجيحات كما يقول أبو يعلى في باب الترجيحات : «أن يكون أحد الراويين لم يضطرب لفظه والآخر اضطرب لفظه فيقدم خبر من لم يضطرب لفظه ؛ لأنه يدل على حفظه وضبطه . وسوء حفظ صاحبه»[2] . فإذا كان معيار الخطأ عند المحدثين هو خطأ الراوي باعتباره القدر المشترك في الخطأ ؛ فإن تقدير هذا الخطأ يدخل في تعليله جوانب اللغة التي تتصل بالإتقان في الرواية ، والضبط في نقل الألفاظ ، وهي أمور تتوقف درايتها على معرفة دور تقييد مصطلحات السنة عند إطلاقها .

---

(١) علوم الحديث : للمليباري ص ١٠١ .

(٢) قواطع الأدلة في الأصول : لأبي المظفر منصور السمعاني ، ١/٣٥٠ .

الفصل الرابع

العرف ومقاصد اللغة القائمة في التخاطب

الفصل الرابع
العرف ومقاصد اللغة القائمة في التخاطب

لما كانت عقود الناس تفسر بمقاصد لغتهم ؛ فإن الدراسة المقصدية لصيغ العقود تقدم عددا من المعطيات التداولية ؛ وذلك «أنه عندما يتلفظ المتكلم بجملة في مقام تواصلي معين فإنه ينجز نمطا معينا من فعل اجتماعي» .[1] فمفهوم العقود يرسم صورة للعمل المنجز بالكلام فيما تعارف عليه الناس ؛ ويشمل كل العناصر المكونة للعمل اللغوي ، وإن اختلفت الأنماط التلفظية ، فاختلافها الرئيس هو غرضها الإنجازي . فهي أعمال يوجدها المتكلم عند النطق بها . وذلك نحو : بعت واشتريت ، وزوجت ، وطلقت ، . . وهي ما اصطلح عليه التداوليون بمصطلح «الوعديات»[2] .

المبحث الأول:
ألفاظ العقود وعاء للتخاطب

لم يهتم الفقهاء القدماءببحث النظريات العامة بل كانوا يتناولون كل واقعة أو حادثة على حدة بالبحث والدراسة ، وبعدها يصدرون لها من القواعد

---

(١) روبير ماتان : مدخل لفهم اللسانيات ، ترجمة عبد القادر المهري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٧ ، ص ١٣٩ .

(٢) يرجع إلى التداولية من أوستن إلى غوفمان ، لفليب بلانشيه ، ترجمة : صابر الحباشة ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا ، ٢٠٠٧ ، ص٦٢ .

والأحكام ما يناسبها . فلا توجد في الفقه الإسلامي نظرية عامة للعقد[1] ، وكل ما هناك في مراجعه القديمة استعراض للعقود المسماة عقداً عقداً ، وعلى الباحث أن يستخلص النظرية العامة للعقد من بين الأحكام المختلفة لهذه العقود المسماة ، فيقف عند الأحكام المشتركة التي تسري على الكثرة الغالبة من العقود .

فصيغ الألفاظ التي تعقد بها العقود الفقهية من الأمور النظرية والتطبيقية التي تحتاج إلى الفهم والقراءة السليمة قصد فهم الأحكام وتخريجها من نصوصها ، فهي مجال تطبيقي لمقاصد اللغة في علاقتها بأعراف الناس وتخاطبهم في معاملاتهم . وهي صورة نظرية من صور مقاصد العرف التي اعتبرها الأصوليون وفقهاء اللغة من (العادة المحكّمة)[2] .

فالعقود جمع عقد ، وهي وعاء تخاطبي يتصل بمقاصد اللغة عن طريق المعاني المقصودة ؛ وهي وإن تبدلت ألفاظها لا تصرفها عن المقاصد التي وضعت لها بالوضع الشرعي . وتتحدد هذه المقاصد عن طريق القرائن اللفظية التي توجد في العقد ؛ بحيث تكسبه حكم عقد آخر كانعقاد «الكفالة» بلفظ «الحوالة» أو العكس ، وهو ما يطلق عليه بنظرية «التحول في العقد» إذا اشترط فيها براءة المدين عن المطالبة ، أو عدم براءته .

ويدخل في صيغ العقود المقاصد العرفية المرادة للناس في اصطلاح تخاطبهم ، فإنها معتبرة في تعيين جهة العقود ، لتصريح الفقهاء بأنها تحمل كلام كل إنسان على لغته وعرفه ، وإن خالفت لغة الشرع وعرفه ، فتنعقد بعض العقود بألفاظ غير الألفاظ الموضوعة لها ، مما يفيد معنى تلك العقود في العرف ، كانعقاد البيع والشراء بلفظ الأخذ والعطاء ، وانعقاد شراء الثمار على الأشجار

---

(١) السنهوري عبد الرزاق : مصادر الحق في الفقه الإسلامي ، ط١ ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٥ ، ١٩/٦ .

(٢) السيوطي : الأشباه والنظائر ، ص٩٨ .

بلفظ «الضمان» في العرف الحاضر.[1]

فالقول بمدلولية القصد، وعرفية الاستعمال يفتح أفق البحث التداولي، ويرسم القواعد التأسيسية لهذه المقاربة لتدخل في صميم التحليل النصي للخطابات اللغوية، التي يمكن استنباطها من الآراء الفقهية الكثيرة والدقيقة التي يمكن الرجوع إليها في مضانها، وقد كتب فيها عدد من الباحثين[2]، كما كتبوا عن أوجه اختلافاتها الفقهية وعن أحكامها النظرية التي تتصل بصيغها ووسائل الاتصال الكتابية في معاملاتها، ولكن الذي يهمنا كثيرا، هو فقه المقاصد التي تكمن وراء المعاني المنوطة بألفاظ العقود. خصوصا وأن إدراك المعاني من الألفاظ أيسر من إدراك المقاصد، ومن هنا نستطيع أن نقول بأن: «إدراك المعاني فهم، وإدراك المقاصد فقه».

ولا يكفي في إدراك مقاصد العقود فقط بما يفتى به في المجال الفقهي، من صحة شروطها دون النظر إلى معاني صيغها التي لها علاقة بفهم أحكامها التكليفية، كما قال الشاطبي: «فالعمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها. فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالملجأ، والنائم والمجنون. فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة، فليس هذا النمط بمقصود للشارع، فبقي ما كان مفعولا بالاختيار لا بد فيه من قصد»[3].

---

(١) محمد مصطفى الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر - دمشق، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، ص٣٩٦.

(٢) يمكن الرجوع إلى، صيغ العقود في الفقه الإسلامي لصالح بن عبد العزيز الغليقة، مطبوعات الجمعية الفقهية السعودية، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، نظرية العقد في الفقه الإسلامي، محمد نجيب عوضين مغربي، دار النهضة العربية، ٢٠٠٣، وكتاب: نظرية العقد في الفقه الإسلامي، لإدريس، عبد الفتاح محمود، القاهرة، ٢٠٠٧ وغيرها.

(٣) الموافقات للشاطبي: ٣٢٧/٢.

ومن هذا المنطلق ، نرى بأن فقه مقاصد اللغة ضرورة مرجوة من صيغ العقود واستعمالاتها التخاطبية التي يحتاج الناس إلى فهمها تحقيقا للرضا الكامل في تعاقداتهم ، انسجاما مع مقاصد الشرع . وهي ضرورة ملحة وإن توافرت شروط الصحة فيها تجنبا لأي إشكال فقهي ، خصوصا في زمن تعددت فيه خطابات الحيل وتطاولت على شروط العقد الصحيح آراء وأهواء شخصية ، فاحتاج الاجتهاد إلى التدقيق في فقه المقاصد والمآلات المستحكمة بالعرف والعادة في تخاطب الناس ، أثناء معاملاتهم وتعاقداتهم المتكاثرة .

ونذكر من أمثلة الألفاظ التي جرى العرف باستعمالها في العقود الصحيحة كعقد الزواج مثلا ؛ لفظ «السّكن» الذي له مقصد معروف في تخاطب الناس وأعرافهم ، وله امتداد في النصوص القرآنية ، كما هو منصوص على دلالته في الآية الكريمة ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1] ولكن البعض قد يفهم من لفظ «السكن» في عقود الزواج فقطٌ تلك المتعة الجنسية التي قد تدوم ليلة أو ليلتين ، متناسيا المقاصد الغائبة المتعارف عليها عند الناس ، وهي أن لفظ «السكن» يخفي وراءه مقاصد الزواج كما عبر عنها القرآن الكريم ، الذي يفهم منها الكيفية التي تحقق سكينة النفس وطمأنينتها واستقرارها ، وهو القيمة المعنوية وليس فقط القيمة المادية ، التي تحققها المودة والرحمة كما عبرت عنهما الآية في خطابها السابق .

وكذلك لفظ «العشرة» الذي له مقصد لغوي مذكور في قوله تعالى : ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2] قد يفهم منها البعض العشرة العابرة ، ولكنها من الألفاظ المستعملة في عقود الزواج ومستحكمة في عرف الخطاب الإسلامي ، والمقصود منها معاشرة الزوج لزوجه بما تعارف عليه الناس في العرف ، ويدخل

---

(١) الروم : الآية ٢١ .

(٢) النساء : الآية ١٩ .

تحت ذلك النفقة عليها وكسوتها والإتيان لها بخادم ونحو ذلك ، كل ذلك يدخل تحت كلمة (المعروف) .

ولهذا قرر الفقهاء : (الأصل في العقود كونها على وجه الرغبة في مقصودها دون الاحتيال بها على غير مقاصدها)[1] .

وقد شبه الأصوليون القصد الكاذب في العقود بمنزلة قول المنافق «أشهد أن محمدا رسول الله» أو بمنزلة قوله : « آمنت بالله وباليوم الآخر» ، وهذا الوصف ينطبق على قول المحلّل إذا قال : «تزوجت» وهو لا يقصد التزوّج بالمعنى الذي جعله الله في الشرع للزواج ، فكان إخبارا كاذبا وإنشاء باطلا[2] . والتعليل في ذلك ؛ أن لفظ «تزوجت» في تعبير المحلّل مثلا خرج عما في النفس من المعاني ؛ لأنه لفظ لم يوضع في الشرع ولا في العرف ولا في اللغة ، لمن قصد رد المطلقة إلى زوجها ، وليس له قصد في النكاح بمواصفاته المشروعة التي هي سبب للمودة والرحمة بين الزوجين ، بل كان قصد المحلّل من الزواج أن يفارقها لتعود إلى غيره . فلما كان قصد الشارع من النكاح أن يكون سببا للمواصلة والمصاحبة كان قصد المحلّل مناقضا لشرع الله ودينه وحكمته هو جعله سببا للمفارقة ، فكان قصده بذلك كاذبا في تلفظه بـ«تزوجت» وإظهاره خلاف ما في قلبه .

ويقاس على صيغة «تزوجت» عند المحلّل صيغا أخرى كمن قال لغيره : «وكلتك» أو «شاركتك» أو «ضاربتك» أو «ساقيتك» وهو يقصد رفع هذه العقود وفسخها .

لذلك يكون الأصل في خطاب العقود هو مبدأ الحقيقة التي بها يصير اللفظ كلاما معتبرا يتوقف على اقتران بمعانيها فتصير إنشاء للعقود والتصرفات ؛ من حيث كونها هي التي أثبتت الحكم وهي السبب في وجوده . وقد تكون

---

(١) ابن تيمية : كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل ، تحقيق : حمدي عبد المجيد السلفي ، المكتب الإسلامي ، ١٩٨٨ ، ص١١٤ .

(٢) ابن القيم : إعلام الموقعين عن رب العالمين ، طبعة دار الكتب العلمية ، ١٩٩١ ، ٩٧/٣ .

إخبارات ؛ من حيث دلالتها على المعاني التي في النفس ، فهي كما يرى ابن القيم تشبه في اللفظ «أحببت» أو « أبغضت» و«كرهت» ، وتشبه في المعنى «قم» و«اقعد» وهذه الأقوال إنما تفيد الأحكام إذا قصد المتكلم بها حقيقة أو حكما لما جعلت له ، شريطة أن لا يقصد بها ما يناقض معناها فيما بينه وبين الله تعالى .(١)

وقد تم الاستدلال في هذا الباب بصيغة نكاح رسول الله (ﷺ) الذي انعقد بلفظ «الهبة» وبه ينعقد نكاح أمته ، ودلالة هذا الوصف محمولة في قوله تعالى : ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا﴾(٢) ومعنى الآية معطوف على ما قبلها : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾(٣) كما توجد هناك صيغ أخرى وردت في السنة كاستعمال لفظ «التمليك» للدلالة على النكاح في قوله عليه الصلاة والسلام للخاطب الذي يحفظ القرآن الكريم : (اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن)(٤) .

١. تقييد اللفظ بالغاية المنوية

نقل ابن القيم في كتابه (إعلام الموقعين) أمثلة من التقييد بالغاية المنوية ، كالتقييد بالمشيئة في تعليق الطلاق بالشرط المنوي فذكر من ذلك ؛ أنه لو قال : أنت طالق وقال أردت إن كلمت رجلا ، أو خرجت من داري ، لم يقع به الطلاق في أحد الوجهين لأصحاب أحمد والشافعي . وكذلك لو قال : أردت إن شاء الله ، ففيه وجهان لهم ونص الشافعي فيما لو قال : إن كلمت زيدا فأنت طالق

---

(١) إعلام الموقعين : ٣/١٢٠ .

(٢) الأحزاب : الآية ٥٠ .

(٣) الأحزاب : الآية ٥٠ .

(٤) رواه مسلم في (كتاب النكاح) .

ثم قال : أردت به إلى شهر ، فكلّمه بعد شهر لم تطلق باطنا .[1]

وهنا نجد مسائل مهمة تتصل بفقه القصد في دلالة العقود ؛ فاللفظ لا دلالة له بوضعه على عموم الأحوال والأزمان ، ولو دل على عمومها لكان إخراج بعضها تخصيص للعام ، ويظهر ذلك من خلال قصد المتكلم وغايته في استعمال العام في الخاص ، أو المطلق في المقيد كما هو معروف لغة وشرعا وعرفا . كما إذا قال : نسائي طوالق واستثنى بقلبه واحدة منهن ؛ فإنه إذا صح الاستثناء بالنية في إخراج ما يتناوله اللفظ صح التقييد بالنية بطريق الأولى .

ولكن يبقى الخلاف بين الفقهاء في الحمل على الظاهر حكما بعد ظهور مراد المتكلم والفاعل بخلاف ما أظهره . ويتجلى الإشكال في التردد بين أمرين : هل يمكن اعتبار ظواهر الألفاظ والعقود وإن ظهرت المقاصد والنيات بخلافها ، أو اعتبار القصود والنيات فقط ؟ فقد دلت أدلة الشرع وقواعده على أن القصد في العقود معتبر ، وأنه يؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمته .

ولذلك نرى بأن هناك تصورا جامعا لابن القيم استوعب من خلاله هذا التصور الفقهي ، فربط فيه بين قصد المتكلم وفهم السامع ؛ واعتبر بأن حقيقة المعنى واللفظ في المقصود من صيغ العقود كعامة أنواع الكلام محمول على معناه المفهوم منه عند الإطلاق . لا سيما ما يتصل بالأحكام الشرعية التي علق الشارع بها أحكامها ؛ فإن المتكلم عليه أن يقصد بتلك الألفاظ معانيها ، وعلى المستمع أن يحملها على تلك المعاني . فإن لم يقصد المتكلم بها معانيها بل تكلم بها غير قاصد لمعانيها ، أو قاصدا لغيرها أبطل الشارع عليه قصده .

وقد ربط ابن القيم هذا الباب بالمقاصد المنوية أو غير المنوية كالهزل أو اللعب ، وإن لم يقصد المعنى ألزمه الشارع المعنى كمن هزل بالكفر والطلاق والنكاح والرجعة ، بل لو تكلم الكافر بكلمة الإسلام هازلا ألزم به ، وجرت

---

(١) إعلام الموقعين : ٣/١٢٠ .

عليه أحكامه ظاهرا وإن تكلم بها مخادعا ماكرا محتالا ، مظهرا خلاف ما أبطن لم يعطه الشارع مقصوده ، كالمحلل والمرابي بعقد العينة وكل من احتال على إسقاط واجب أو فعل محرم بعقد أو قول أظهره وأبطن الأمر الباطل ؛ وبهذا يخرج الجواب عن الإلزام بنكاح الهازل وطلاقه ورجعته وإن لم يقصد حقائق هذه الصيغ ومعانيها[1] .

وبذلك يكون مدار التوثيق في خطاب التصرفات من العقود وغيرها هي مقاصد اللغة المعتبرة في اقترانها بالنية ، من أجل اجتثاث قاعدة الحيل من خطاب العقود . وذلك لأن ذهنية المحتال على خطاب العقود لا تتجه إلى المقصود الذي جعل لأجله ، بل تتجه إما إلى استحلال محرم ، أو إسقاط واجب أو نحو ذلك ؛ مثل المحلل الذي لا يقصد التلفظ بالنكاح الذي يعني في عرف المسلمين الألفة والسكن بين الزوجين ، وإنما يقصد نقيض النكاح وهو الطلاق لتعود إلى الأول . وكذلك لفظ «المعين» حينما لا يقصد به البيع من نقل الملك في المبيع إلى المشتري ، وإنما يقصد أن يعطي ألفا حالة بألف ومائتين مؤجلة ، وكذلك المخالع خلع اليمين لا يقصد من لفظ «الخلع» الفرقة والبينونة ، وإنما يقصد حل يمينه بدون الحنث بفعل المحلوف عليه وليس هذا مقصود الخلع وهذا بين في جميع التصرفات .[2]

ويقاس موضوع التلاعب بألفاظ الخطاب في العقود على التلفظ بألفاظ الكفر والإيمان إذا قصد بهما المتكلم غير حقيقتهما صح كفره ولم يصح إيمانه . ومن صور ذلك ما نقله ابن تيمية في كتابه : (إقامة الدليل) ؛ إذا قصد المنافق بالإيمان مصالح دنياه من غير حقيقة لمقصود الكلمة فلم يصح إيمانه . وكذلك الرجل لو تكلم بكلمة الكفر لمصالح دنياه من غير حقيقة اعتقاد صح كفره باطنا وظاهرا ؛ وتعليل ذلك ؛ لأن العبد مأمور بأن يتكلم بكلمة الإيمان معتقدا

---

(١) يرجع إلى إعلام الموقعين : ٣/١٢٠وما بعدها .

(٢)يرجع إلى إقامة الدليل لابن تيمية ، ص١١٥ وما بعدها .

لحقيقتها ، وأن لا يتكلم بكلمة الكفر أو الكذب جادا ولا هازلا . فإذا تكلم بالكفر أو الكذب جادا أو هازلا كان كافرا ، أو كاذبا حقيقة ؛ لأن الهزل بهذه الكلمات غير مباح ، فيكون وصف الهزل مهدرا في نظر الشرع ؛ لأنه محرم فتبقى الكلمة موجبة لمقتضاها .[1]

ولذلك نجد العلماء يقفون عند الألفاظ اللغوية المبثوثة في خطاب العقود ، ويشيرون ضمنيا إلى أن المقصود من ألفاظها مقاصدها الحقيقية ؛ كما أشاروا إلى غاياتها المنوية ، وقرروا تبعا لذلك قاعدة استلزامية بين منطوق العقود ومضمونها فقالوا : (إنما هي بالقلوب وإنما العبارات مبيّنات لما في القلوب)[2] ؛ وهم يقصدون بذلك أن العقود في الحقيقة التي يقصدها المتكلم ، وإنما العبارات إخبار عما في القلوب .

وقد ناقش الفقهاء والأصوليون هذه القاعدة انطلاقا من تساؤلهم حول الصيغ في خطاب العقود هل هي إخبارات أو إنشاءات ؟ فنقل ابن القيم بأن صيغ العقود قيل هي إنشاءات وقيل إخبارات والتحقيق أنها متضمنة للأمرين ؛ فهي إخبار عن المعاني التي في القلب ، وقصد تلك المعاني إنشاء ؛ فاللفظ خبر والقصد إنشاء . وقد ضرب أمثلة لذلك : لو أخبر مثلا قائل بأن هذا المكان وقف عليه ، وهو يعلم أن غيره لم يقفه عليه بل هو كاذب في ادعائه ، وإنما يقصد أن يصير هو واقفا له ؛ فإنه بذلك يكون قد أجمع لفظ الإخبار ، وإرادته الوقف . ولكن لو أخبر عن هذه الإرادة لم يكن فيه ريب أنه إنشاء وقف . ولما كان اللفظ إخبارا عن غير ما قصده والذي قصده لم يتلفظ به صارت المسألة محتملة .[3]

ويفهم من ذلك ، أن الألفاظ الواردة في خطاب العقود يجب أن تكون مستعملةً في مقاصدها الحقيقيّة ، وتكون هي المقصودة بالأصالة ، فيخرج المجاز

---

(١) يرجع إلى إقامة الدليل لابن تيمية ص١١٥ .

(٢) يرجع إلى إقامة الدليل لابن تيمية ، ص٣٩٦ .

(٣) يرجع إلى إعلام الموقعين لابن القيم ، ١٠٨/٣وما بعدها . .

مطلقاً والكناية ، وأمّا المشترك من الألفاظ فلا مانع منه سواء اللفظي والمعنوي ، لكون اللّفظ مستعملاً في المعنى الموضوع له .

ولهذا قرر الفقهاء في هذا الشأن قاعدة أخرى مشهورة : (لابد في العقود وغيرها من قصد المتكلم وإرادته) .[1]

وقد علق ابن تيمية على هذه القاعدة بقوله : «وهذا كلام متين إذا تأمله اللبيب تفقه في الدين وعلم أن من أنعم النظر وجد الشريعة متناسبة ، وأن تصحيح نكاح الهازل ونحوه من أقوى الأدلة على بطلان الحيل ، وكذلك نكاح التلجئة إذا قيل بصحته ، فإن التلجئة نوع من الحيل بإظهار صورة العقد لسمعة ، ولا يلتزمون موجبها ، فإبطال هذه الحيل ، بأن يلتزموا موجبه ، حتى لا يجترئ أحد أن يعقد العقود إلا على وجه الرغبة في مقصودها دون الاحتيال بها إلى غير مقاصدها .»[2]

بناء على مدلول القاعدة السابقة نجد الفقهاء قد نظروا في الألفاظ في علاقتها بمقاصد المتكلمين ونياتهم وقسموها إلى ثلاثة أقسام :[3]

أحدها : أن يكون القصد مطابقا للفظ ، ولذلك صور ومراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم به وغير ذلك . كما إذا سمع العاقل والعارف باللغة قوله (ﷺ) : (إنكم سترون ربكم عيانا ، كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب ، وكما ترون الشمس في الظهيرة صحوا ليس دونها سحاب ، لا تضارون في رؤيته إلا كما تضارون في رؤيتها)[4] : فلا يشك في مراد المتكلم

---

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل ، ص١١٤ .

(٢) إقامة الدليل على إبطال التحليل ، ص ١١٤ .

(٣) إعلام الموقعين : ١٠٨/٣ .

(٤) رواه البخاري في صحيحه في تفسير سورة النساء وفي غيره ، ورواه مسلم في(الإيمان) من حديث عطاء بن يسار .

وأن الرؤية بالبصر حقيقة ، وليس في الممكن عبارة أوضح ولا أنص من هذه .

القسم الثاني : ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه ، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حد اليقين بحيث لا يشك السامع فيه ، وهذا القسم نوعان ؛ أحدهما : أن لا يكون مريدا لمقتضاه ولا لغيره ، والثاني : أن يكون مريدا لمعنى يخالفه ؛ فالأول كالمكره ، والنائم ، والمجنون ، ومن اشتد به الغضب ، والسكران ، والثاني : ؛ كالمعرض ، والموري ، والملغز ، والمتأول .

القسم الثالث : ما هو ظاهر في معناه ويحتمل إرادة المتكلم له ويحتمل إرادته غيره .

ويفهم من هذه الأقسام التي أشار إليها الفقهاء ؛ إذا ظهر قصد المتكلم لمعنى الكلام ولم يظهر قصد يخالف كلامه وجب حمل كلامه على ظاهره أصلا ، والأدلة التي ذكرها الشافعي تدل على ذلك . ولذلك وجب وفق هذا المنظور حمل كلام الله تعالى ، وكلام رسوله ، وكلام المكلف على ظاهره ؛ وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب ، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك . ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه .[1]

٢. القواعد الفقهية ومقاصدها

القواعد ؛ جمع قاعدة ، والقاعدة لغة : الأساس ، ومنه قواعد البناء وأساسه[2] ، قال تعالى : ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾[3] . والقاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط ، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته[4] ، وتتصف القواعد الأصولية بالثبات ، أما القواعد

---

(١) إعلام الموقعين : ١٠٨/٣ .

(٢) المصباح المنير ، مادة (قعد) ، المفردات في غريب القرآن ، للأصفهاني مادة (قعد) .

(٣) البقرة : الآية ١٢٧ .

(٤) الجرجاني : التعريفات ص١٧٧ ، كشاف إصطلاحات الفنون ١١٧٥/٥ .

الفقهية فليست ثابتة ، وإنما تتغير - أحيانا- بتغير الأحكام المبنية على العرف ، وسد الذرائع ، والمصلحة وغيرها .[1]

وعندما ينظر في تاريخ القواعد الفقهية نجدها بأنها لم توضع كلها جملة واحدة ؛ بل تكونت نصوصها بالتدرج في عصور ازدهار الفقه ونهضته ؛ على أيدي كبار فقهاء المذاهب ؛ استنباطا من دلالات النصوص التشريعية العامة وعلل الأحكام .

ولا يعرف لكل قاعدة صانع معين من الفقهاء ، إلا ما كان منها نص حديث نبوي ؛ مثل قاعدة : «لا ضرر ولا ضرار» ، فمعظم تلك القواعد قد اكتسبت صياغتها عن طريق التداول والتحرير على أيدي الفقهاء في مجال التعليل والاستدلال . فكان التعليل للأحكام أعظم مصدر لتقعيد هذه القواعد ؛ بحيث يتصل بمقاصدها وأغراضها .

ويعتبر الشافعي أول من دوّن القواعد الفقهية وجمعها في كتابه «الرسالة» ثم تطورت وتوسعت وعمت المذاهب .[2] وهناك من يرى بأن أقدم من جمع أهم القواعد هو أبو طاهر الدبّاس الحنفي[3] ؛ فقد جمع سبع عشرة قاعدة . ثم صنف الكرخي فيها رسالة خاصة جاءت بسبع وثلاثين قاعدة ، وهكذا إلى أن جاء السبكي بكتابه (الأشباه والنظائر) ، فبسط القول فيها وفرّعه . ثم جاء الزركشي فصنّف فيها كتابا سماه (المنثور في ترتيب القواعد الفقهية) ، ثم تابعه الخادمي بمجموع جمع فيه طائفة كبيرة من تلك القواعد . وقد أُلّف في هذه القواعد عدد كبير من فقهاء المذاهب من أمثال السيوطي الشافعي في كتابه «الأشباه

---

(١) يرجع إلى : تخريج الفروع على الأصول ، للزنجاني ، ص٣٥ .

(٢) يرجع إلى :الأشباه والنظائر للسيوطي ص٧ ، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣٥٦/٤ .

(٣) يرجع إلى توضيح الأحكام من بلوغ المرام ، لعبد الله بن عبد الرحمن البسام : ، مكتبة الأسدي ، مكة المكرمة ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠٣ ، ٥١/١ .

والنظائر» ، والقرافي المالكي في كتابه (الفروق) وابن رجب الحنبلي في كتابه «القواعد الفقهية» .

ويمتاز موضوع القواعد الفقهية الذي مازال ينتظر التحليل والدراسة من قبل الباحثين بالإيجاز في الصياغة والعموم في بناء المعنى . لكونه يتناول جوامع الكلم ومقاصده كقولهم «الأمور بمقاصدها» ، أو «المشقة تجلب التيسير» و«اليقين لا يزول بالشك» ؛ وتتضمن ألفاظ هذه الجمل قواعد كلية كبرى يندرج تحتها ما لايحصى من المسائل الفقهية المختلفة التي تتصل بالتخاطب وأسرار الشرع في مقاصده .

قال القرافي : «القواعد الكلية الفقهية جليلة القدر ، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه ، فهي مهمة في الفقه ، عظيمة النفع ، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ، وتتضح له مناهج الفتوى ، فمن ضبط الفقه بقواعده ، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات ؛ لاندراجها في سلك الكليات» .[1]

ويهمنا في موضوع مقاصد اللغة في علاقتها بمجال التقعيد الفقهي الوقوف على الصبغة «التجرّدية» و«الصبغة الإرادية» في مضمون القواعد الفقهية ، الذي يعطي تصورا واضحا عن المقاصد والغايات التخاطبية ، وهو مجال تطبيقي ينظر فيه من خلال أعراف الناس القائمة في مختلف أغراضهم واصطلاحاتهم التخاطبية . وفي مناقشة ذلك ، سنعرض بعض القواعد المشهورة التي اعتمدها الأصوليون والفقهاء في بيان معاني العقود ومقاصدها ، واعتبار النيات والمقاصد في الألفاظ وعلاقتها بقصد المتكلم وإرادته لها ، مع الوقوف على إرادتين إرادة التكلم باللفظ اختيارا ، وإرادة المعنى التي تبقى مقصودة وآكدة ليظل اللفظ وسيلة لحمل مدلولهــــا .

---

(١) شهاب الدين القرافي : الفروق ، ١١٥/٢ .

المبحث الثاني:
مقاصد اللغة ودلالة القواعد الفقهية

القاعدة الأولى: (الأمور بمقاصدها)[1]

الأمور جمع أمر وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها ومنه قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[2] ﴿قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾[3] ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[4]؛ أي ما هو عليه من قول أو فعل، ثم إن الكلام يقتضي أحكام الأمور بمقاصدها؛ لأن علم الفقه إنما يبحث عن أحكام الأشياء لا عن ذواتها.[5]

وقد نص على هذه القاعدة عدد من الفقهاء والأصوليين[6]، وهي من أهم

---

(١) وهي القاعدة الأولى في نظم الفَرائدُ البَهِيَّة) في نظم: (الفوائد البهية في نظم القواعد الفقهية في الأشباه والنظائر على مذهب الشافعية)، لأبي بكر بن أبي القاسم الأهدل (ت. ١٠٣٥هـ). ولهذا النظم شرح بِعنوانٍ: (المواهبِ السنية شرح الفرائد البهية) للعلاَّمة عبدِ الله بنِ سُلَيمانَ الجَرهَزي الشَّافِعِي (ت ١٢٠١). ولهذا الشَّرحِ حاشِيةٌ بِعنوانٍ: (الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية) للعَلاَّمةِ أبي الفَيضِ محمَّد ياسين بن عيسَى الفاداني المَكِّي. طُبِعَ كلاهُما في مجلَّدين؛ باعتناءِ: رَمزي سعد الدينِ دمشقيّة، طَبعة دارِ البَشائرِ الإسلاميَّة (ط٢ ١٤١٧-١٩٩٦). ونص على هذه القاعدة السبكي في الأشباه والنظائر: ٦٤/١.

(٢) هود: الآية ١٢٣.

(٣) آل عمران: الآية ١٥٤.

(٤) غافر: الآية ١٩٧.

(٥) يرجع إلى شرح القواعد الفقهية، لمصطفى الزرقا، دار القلم، ص٤٦-٤٧.

(٦) يرجع إلى: قواعد الفقه، للبركتي ص ٥٢، والبورنو :موسوعة القواعد الفقهيّة: ١٢٠/١، والسرخسي: المبسوط ٥٩/٦، وتقي الدين الحصني: كتاب القواعد ٢٠٨/١، وابن نُجيم: الأشباه والنظائر، ص١٢.

القواعد الفقهية لاشتمالها على أكثر أبواب الفقه ، ودخولها في تحديد الأعمال الصحيحة والمقبولة من غيرها ، وتمييز ما هو من قبيل العبادات مما هو من قبيل العادات . وأن النية التي لا تتصل بإرادة المتكلم ولا تقترن بفعل ظاهر على اللسان أو على سائر الجوارح لا تترتب عليها أحكام شرعية .

ولفظ هذه القاعدة موجز ومختصر وجامع كما ذكر الفقهاء ، والأصوليون ، للمعنى الذي ورد في قوله عليه الصلاة والسلام : «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه»[1] ، لذا قال السبكي : «وأرشق وأحسن من هذه العبارة قول من أوتي جوامع الكلم : (إنما الأعمال بالنيات)»[2] ،

وقد ذكر بعض الباحثين أنه يحتمل أن سبب ترك العلماء لاستعمال لفظ الحديث ، لما اصطلحوا عليه من أنّ الأحكام العملية تخرج منها الاعتقادية والأخلاقية ، فخشية الوقوع في هذا اللبس عدلوا عن لفظ الحديث المعبر بـ«الأعمال» ، إلى مصطلح «الأمور» ؛ لتدخل الأحكام الاعتقادية والأخلاقية وغيرها . كما أن القصد أخص فيما يتعلق بالأمور الفقهية من النية ، حيث ذكروا أن القصد لا يكون إلا بما هو من مقدور الإنسان ، وأما النية ، فتكون بما هو

---

(١) هذا الحديث رواه البخاري في صحيحه في باب : كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ ، رقم (١) ، ومسلم في صحيحه في كتاب الإمارة ، باب قوله ﷺ : «إنّما الأعمال بالنية» (٥٠٣٦) ، من طريق يَحْيَى بْن سَعِيدٍ الأَنْصَارِي ، قَالَ : أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ ، أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاص اللَّيْثِيَّ ، يَقُولُ : سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى المِنْبَرِ قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا ، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا ، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ» .

(٢) يرجع إلى : الأشباه والنظائر للسبكي ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١ ، ٦٤/١ .

مقدور عليه وما هو غير مقدور. ولذلك يعرف النووي النية فيقول «عزم القلب على عمل فرض أو غيره»[1].

وهناك من الباحثين من ألحق هذه القاعدة بمجال الصبغة التجرّدية للقصد الشرعي[2]: وهو أن صاحب الفعل القصدي مطالب بتحصيل النية الخالصة. ومعلوم أن النية الخالصة فعل وجداني ينزل منزلة الأصل الذي تتفرع عنه كل الأفعال، قلبية كانت أو حسية، أو بمنزلة المعيار الذي يحدد القيمة الأخلاقية لهذه الأفعال، فيحكم عليها بالصلاح أو بالفساد، حيث إنه إن حسنت النية، صح الفعل المتفرع عليها أو عذر صاحبه؛ وإن ساءت، بطل الفعل ولو جاء على تمام ضوابطه الأخرى. وهذا الرأي يتفق مع ما أشار إليه القرافي بقوله: «قصد الإنسان بقلبه ما يريده بفعله[3]».

ومن تعريف القرافي يتبين أن النية والقصد متقاربان، ولهذا عرف النية بالقصد، لكن ذهب ابن القيم إلى أن بينهما فرقا، حيث قال: «فالنية هي القصد بعينه ولكن بينها وبين القصد فرقان:

الفرق الأول: أن القصد معلق بفعل الفاعل نفسه وبفعل غيره، والنية لا تتعلق إلا بفعله نفسه، فلا يتصور أن ينوي الرجل فعل غيره ويُتصور أن يقصده ويريده.

الفرق الثاني: أن القصد لا يكون إلا بفعلٍ مقدورٍ يقصده الفاعل؛ وأما النية فينوي الإنسان ما يقدر عليه وما يعجز عنه، ولهذا في حديث أبي كبشة الأنماري الذي رواه أحمد والترمذي وغيرهما عن النبي (ﷺ) قال: «إِنَّمَا الدُّنْيَا لأَرْبَعَة نَفَر: عَبْد رَزَقَهُ اللَّهُ مَالًا وَعلْمًا، فَهُوَ يَتَّقِي فِي مَاله رَبَّهُ، وَيَصلُ فيه رَحِمَهُ، وَيَعْلَمُ لِلَّه فِيهِ حَقًا، فَهَذَا بِأَفْضَلِ الْمَنَازِلِ عند الله، وَعَبْد رَزَقَهُ اللَّهُ عِلْمًا

---

(١) المجموع، ٣١٠/١.

(٢) يرجع إلى: تجديد المنهج، لطه عبد الرحمن، ص١٠١.

(٣) القرافي: الذخيرة ٢٠/١.

وَلَمْ يَرْزُقْهُ مَالاً ، فَهُوَ يَقُولُ : لَوْ أَنَّ لِي مَالًا لَعَمِلْتُ فيه بِعَمَلِ فُلَان ، فَهُوَ بِنِيَّتِه ، وَأَجْرُهُمَا سَوَاءٌ . وَعَبْد رَزَقَهُ اللَّهُ مَالًا وَلَمْ يَرْزُقْهُ عِلْمًا ، فذلك شَرُّ مَنْزِلَة عِنْدَ الله . ثم قال : وَعَبْد لَمْ يَرْزُقْهُ اللَّهُ مَالًا وَلاَ عِلْمًا فَهُوَ يَقُولُ : لَوْ أَنَّ لِي مَالًا لَعَمِلْتُ فِيه بِعَمَلِ فلان ، فَهُوَ بِنِيَّتِه ، وَهُما فِي الوِزْرِ سَوَاءٌ) فالنية تتعلق بالمقدور عليه والمعجوز عنه ، بخلاف القصد والإرادة فإنهما لا يتعلقان بالمعجوز عنه ، لا من فعله ولا من فعل غيره[1] .

فمقاصد اللغة من حيث ارتباطها بالمعاني وتخصيصها بالنيات في الخطاب والعقود والقواعد الفقهية لها موقع كبير مهم من الفقه الإسلامي كما قال السيوطي : «اعلم أنه قد تواتر النقل عن الأئمة في تعظيم قدر حديث النية : قال أبو عبيدة : ليس في أخبار النبي ﷺ شيء أجمع وأغنى وأكثر فائدة منه . واتفق الإمام الشافعي وأحمد بن حنبل وابن مهدي وابن المديني وأبو داود والدارقطني وغيرهم على أنه ثلث العلم ، ومنهم من قال : ربعه ، ووجه البيهقي كونه ثلث العلم بأن كسب العبد يقع بقلبه ولسانه وجوارحه ، فالنية أحد أقسامها الثلاثة وأرجحها ؛ لأنها قد تكون عبادة مستقلة ، وغيرها يحتاج إليها» إلى أن قال : «وقال الشافعي : يدخل في سبعين بابا»[2]

الأصلُ في الأمور بالمقاصدِ
ما جاء في نصِّ الحديث الواردِ
أَيْ إنما الأعمال بالنيات
وهو مرويٌّ عن الثقاتِ[3] .

وفي وقوفنا عند مقاصد هذه القاعدة نستنتج أمورا تطبيقية في مجال اللغة ومقاصدها ومنها :

---

(١) بدائع الفوائد ، ٣/١٩٠ ، والقواعد الكلية والضوابط الفقهية : محمد عثمان شبير ، ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) يرجع إلى الأشباه والنظائر ، ص ٩ .

(٣) منظومة الأهدل .

أ- الألفاظ الصريحة تفيد مدلولها : وتترتب عليها آثارها دون التوقف على النية . كمن قال لزوجته : أنت طالق ، ولم أرده ، ولكني أردت بقولي : (طالق) بأنها خالية من القيد مُطلّقة تسير حيث تشاء ، وتفعل ما تريد . أي أنه يقصد المعنى اللغوي من اللفظ ولم يقصد المعنى الشرعي .

أو كمن قال لشخص : بعتك هذا الشيء بكذا ، وقبل المشتري ، انعقد البيع من غير توقف على النية . وكذلك لو قال : وهبت أو أو صيت لفلان بكذا ، فقبل الهبة أو الوصية ، فلا يقبل منه لو قال : كنت هازلا ولم أكن جادا ، إلا إذا كانت هناك قرينة قوية على إرادة الهزل والمزاح ، كأن يقول شخص لآخر : ابنتك هذه (وهي طفلة) زوجها لابني فلان (وهو طفل) وفي ساعة هزل ، فإن هذا القول لغو لا يترتب عليه التزام أوعد بالزواج .

ب- الألفاظ غير الصريحة تختلف أحكامها باختلاف النية : بمعنى أن للمتكلم أن يقول : أردت بهذا اللفظ كذا ، ولم أرد به كذا ، فيقبل قوله ما لم تدل القرينة على خلافه ، وبشرط ألا يخل قوله بقاعدة شرعية او يتناقض معها .[1]

فلو قال شخص لآخر : «أبيعك داري بكذا» ، فقال الآخر : «قبلت» ، ثم قال : «لم يكن قولي بيعا ولكنه كان وعدا» ، قبل قوله ؛ لأن البيع لا ينعقد إلا باللفظ الدال على الحال ، وهو : «بعت» ، أما اللفظ الدال على الحال والاستقبال معا مثل «أبيع» فهو ليس صريحا في البيع ، لأنه يحتمل البيع والوعد بالبيع ؛ لهذا كان عقد البيع متوقفا على النية ، فإن قال : «ما أردت البيع ولكني وعدتك به» ، قبل قوله ، لأنه لا يتناقض مع قاعدة شرعية .

ج- الأفعال الصريحة في الدلالة لا تتوقف على النية في الحكم على مضمونها : كالإقرار ، والوكالة ، والإيداع ، والإعادة ، والقذف ، والسرقة . فمن أقر بشيء من هذه الأفعال لزمه ، ما دام الإقرار قد صدر عنه بلفظ

(١) يرجع إلى : القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه ، محمد بكر إسماعيل : ، ص٣٣ .

صريح ، كأن يقول مثلا : «لفلان علي كذا وكذا» ، لزمه ما أقر به ، ولا يقبل منه إن قال : «كنت هازلا ، ولم أكن جادا في الإقرار» . وكذلك لو قال شخص لآخر : «وكّلتك بكذا» ، أو «أودعت عندك كذا» ، و«أعرتك كذا» ، كان قوله : هذا صريحا لا يحتاج إلى نية ، فيترتب عليه الحكم الشرعي وآثاره ، ولو قذف شخص شخصا بالزنا جلد ثمانين جلدة ، ولا يقبل عذره بأنه يمزح معه .

يتبين مما تقدم ، أن ارتباط الأفعال القصدية بأحكامها منوطة بالتصرفات التي تصدر من أقوال الناس ، كما يقول ابن السبكي : «أدلة الشرع شاهدة بذلك ألا ترى أن أوس بن الصامت لما قال لامرأته : أنت علي كظهر أمي ألزمه الشارع بحكمه ، وإن لم يرده ، وفي الشريعة من ذلك ما لا يحصى ، وكل من يستفتينا فإنما نفتيه على مقتضى لفظه ، وإن تحققنا أنه لم يقصده ، وما ذاك إلا أن ثبوت الأحكام الشرعية من الله تعالى ، وأناطها بتصرفات تصدر من الآدميين من أقوالهم ، وأفعالهم ، واكتفى في الأقوال بصدورها من أهل ذلك اللسان هذا ما لا شك فيه ، ولو اعتبرنا فهم المتكلم لم يصح غالب ما يصدر من الناس من العقود ، وغيرها لاشتمال ألفاظهم على مدلولات يخفى عن الفقهاء بعضها فضلا عن العوام ، وكأن الذي أورد هذا السؤال أراد أن يستتر بقوله : فهم العوام ، وإنما هو يخفى عن كثير من الفقهاء ، وخفاؤه عنهم ليس بحجة»[1] .

ب. القاعدة الثانية: (العبرة في العقود القصد دون اللفظ)

أشار الفقهاء إلى هذه القاعدة بمعنى آخر ؛ أن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني[2] . ولا يجوز بمقتضى هذه القاعدة الجمود على ظاهر الصيغة اللفظية متى ثبتت بالقرائن الكافية أن المقصود منها على خلافه ، لأن

(١) فتاوى ابن السبكي : ٣٥٦/١ وما بعدها .

(٢) يرجع إلى شرح القواعد الفقهية لمصطفى الزرقا ، دار القلم ، دمشق ، ط . ٢ ، ١٩٨٩ ص٥٥ .

الأحكام الشرعية نيطت بالمدلولات المقصودة لا بالصورة المنطوقة .[1]

ومن أدلة هذه القاعدة من القرآن : قوله تعالى : ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلاَحاً﴾[2] ، وقوله تعالى : ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لَتَعْتَدُواْ﴾[3] .

وجه الدلالة : أن الرجعة ملّكها الله تعالى لمن قصد الصلاح دون قصد الإضرار .

وقوله تعالى : ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾[4]

وجه الدلالة : تقدم الوصية على الميراث إذا لم يقصد بها الموصى الإضرار فإن قصده فللورثة إبطالها .

وقوله تعالى : ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاء﴾[5] وقوله : ﴿وَأَنكِحُوا الأَيَامَى منكُمْ﴾[6] ، وقوله : ﴿وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[7] ، وقوله تعالى : ﴿إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[8] ، وقوله تعالى : ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَّرِيئاً﴾[9]

وهذه الآيات تحمل مقاصد تنسجم مع القاعدة السابقة وهي :

أ- أنه يكتفى بالتراضي فى البيع فى قوله : «إلا أن تكون تجارة عن تراض»

---

(١) يرجع إلى تجديد المنهج لطه عبد الرحمن ، ص١٠٠ .

(٢) البقرة : الآية ٢٢٨ .

(٣) البقرة : الآية ٢٣١ .

(٤) النساء : الآية ١٢ .

(٥) النساء : الآية ٣ .

(٦) النور : الآية ٣٢ .

(٧) البقرة : الآية ٢٧٥ .

(٨) النساء : الآية ٢٩ .

(٩) النساء : الآية ٤ .

وبطيب النفس فى الهبة «فإن طبن لكم» ، ويفهم من مقاصد اللغة للآيتين ؛ أن الآية الأولى من جنس المعاوضات ، والثانية من جنس التبرعات ولم يشترط لفظًا معينًا ولا فعلا معينا فيعتمد على عادات الناس فى أقوالهم وأفعالهم ، لأن القصد موجه إليهم ، وأنهم يميزون بين معنى التراضى وطيب النفس ، وأن العلم بهما ضرورى فى غالب ما اعتاده الناس من ألفاظ العقود ، وهو ظاهر فى بعضها .

ب- إن هذه الأسماء المستعملة عادة في العقود وهي (النكاح والبيع والتجارة والطلاق) جاءت فى كتاب الله وسنة رسوله معلقا بها أحكام شرعية ، وكل اسم لا بد له من معنى خاص حددته اللغة كالشمس والقمر ومنه ما يعلم بالشرع ؛ كالمؤمن والكافر والصلاة والزكاة والحج : ومنه ما لم يكن له حد إلا فى الشرع فالمرجع فيه للعرف كالقبض والبيع والإجارة ليس لهم حد فى الشرع من كتاب أو سنة ، ولا عند الصحابة ولذلك تقوم تصرفات الناس على أن الأقوال والأفعال عبارات وتعاملات وعادات .[1]

وبذلك ينطبق مدلول هذه القاعدة على ما سبقت الإشارة إليه في مبحث التقييد والغايات المنوية ؛ وقد أوردناها في هذا المبحث للتذكير بأمور منها :

أ- أن كثيرا من الناس في تخاطبهم يعبرون عما يريدونه بألفاظ توحي بغير المراد ، فيكون المراد هو المعتبر دون اللفظ احتفاظا لأصحاب الحقوق بحقوقهم .

ب- يتجلى دور هذه القاعدة في الفَصل عند تضارب الفهم ؛ هل ينظر عند حصول العقد إلى الألفاظ التي يستعملها العاقدان حين العقد ، أو إلى مرادهما من الكلام الذي يتلفظ به كل منهما عند العقد؟ وفي هذه الحال يكون المعنى هو المقصود الحقيقي وليس اللفظ ، وأن الألفاظ ما هي إلا قوالب المعاني .

---

(١) مجموع الفتاوى : ١٥/٢٩ .

ج- لا ينظر إلى المعاني إلا عند تعذر الجمع بينها وبين الألفاظ ؛ لكونها قد يقصد منها الإخبار أو الإنشاء أو هما معا . فمثلا صيغة : «بعت» و«اشتريت» و«تزوجت» و«أجَرْتُ» ؛ فإنها قد تكون إخبارات أو إنشاءات أو قد تكون متضمنة للأمرين ؛ فهي إخبارات عما في النفس من المعاني التي تدل على العقود ، وقد تكون إنشاءات لحصول العقود في الخارج ، فيكون لفظها موجب لمعناها في الخارج وهي إخبار عما في النفس من تلك المعاني ، لذلك تتوقف صحتها على مطابقة خبرها لمخبرها فإذا لم تكن تلك المعاني في النفس كانت خبرا كاذبا .

ولذلك قال ابن قدامة : «إذا نطق بغير ما نواه ، انعقد ما نواه دون مالفظ به»[1] . وقد رد ابن القيم على من يعتبر الألفاظ دون المقاصد فقال : «وكيف يقدم اعتبار اللفظ الذي قد ظهر كل الظهور أن المراد خلافه ؟ بل قد يقطع بذلك على المعنى»[2] .

وبناء على تصور هذه القاعدة تكون مقاصد اللغة لها دور كبير في توجيه الفهم بالمصطلحات التخاطبية المستعملة في العقود الفقهية . فمثلا لو قال قائل : «وهبتك هذا بعشرة» ، فهو بيع وليس هبة . وكذلك ؛ إذا أتى بإحدى كنايات الطلاق ونوى الطلاق وقع ، فإن قال لم أنوه لم يقع . وكذلك الأمر بالنسبة لكنايات الطلاق ، مثل : «الحقي بأهلك» ، «أنت خلية» ، «أنت برية» . . .

القاعدة الثالثة : (تغليب النية على العبارة ، أو تغليب الإرادة الباطنة على الإرادة الظاهرة)

تتصل هذه القاعدة بدور مقاصد اللغة في التوافق في «الإرادة» من أجل

---

(١) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني : دار الفكر - بيروت ، ١٤٠٥ ، ٣٦٤/٣ ، وما بعدها .

(٢) ابن القيم : إعلام الموقعين ، ٩٤/٣ .

إنشاء التزام ، أو وعد ، أوعقد أو نحوه . ولا يخفى أن الإرادة لها معنى أخلاقيا ؛ وهي على ضربين :

أ- إرادة الشارع : وهي إرادة أمرية تقتضي إيقاع المأمور به وعدم إيقاع المنهي عنه ، ولا تنحصر في قصد ما تأمر به المكلف أو تنهاه عنه ، بل تقصد أيضا أن يكون قصد المكلف موافقا في العمل لقصدها فيما تأمر به أو تنهى عنه

ب - إرادة المكلف : وهي إرادة امتثالية تقضي بأن يقصد المكلف اتباع المطلوب على الوجه المطلوب ، إن فعلا أو تركا ، ولا يقف المكلف عند حد قصد الامتثال بإيقاع المأمور أو عدم إيقاع المنهي عنه ، بل يقصد أيضا أن يوافق فيه قصد الشارع .[١]

وهذا يدل على أن صيغة القواعد والعقود وعاء تظهر فيه الإرادة ، ويعبر عن الرضا ، واتجاه النية نحو العبارة والأثر المترتب عليها وفق المسلك الفقهي الذي تدل عليه القاعدة ، وهذا الأمر يقطع في الدلالة على الاهتمام بالإرادة الظاهرة والباطنة في الصيغة ، وما يجمعها بالرضا والنية[٢] .

أ. منطوق القاعدة وتغليب النية:

و يتصل هذا الجانب بمسألة تغليب النية والكشف عنها في صيغ العقود ، وأن الاعتبار للمعاني في حال التعارض بين ظاهر اللفظ (سواء أكان كناية أم غير كناية) وبين المعنى المستفاد من اللفظ ، وأن الكشف عن النية في هذه الحال يكون من اللفظ ذاته مرتبطاً بغيره من الألفاظ الواردة بالعقد المراد تفسيره ، فيكون لمقاصد اللغة في هذا المجال أحكام منها :

---

(١) الموافقات : ٢/٣٣١-٣٣٢ .

(٢) بكر عصمت عبد المجيد : نظرية العقد في الفقه الإسلامي : دراسة مقارنة مع الفقه القانون والقوانين المعاصرة دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٩ ، ص١٢٧ وما بعدها .

أ- إذا كان اللفظ فيه غموض ، وأمكن فهم المعنى من سياق اللفظ ؛ أي من مجموع الألفاظ التي تكونت منها العبارة فإن هذا المعنى هو المعتبر دائماً باتفاق الفقهاء ، طالما أن هذا المعنى لا يناقض مقتضي اللفظ المستعمل في العبارة . كما أن الأخذ في هذه الحال بالإرادة على العبارة ، إنما يقف عند الإرادة الحقيقية ، ولا يفترض هذه الإرادة عند تعذر الوصول إليها . لأن الأصل أن تكون العبارة كاشفة عن الإرادة الحقيقية ، ما لم يقم الدليل القاطع على ما يخالف ذلك ، فينزع الفقه إلى تغليب الإرادة الباطنة .[1]

ب- إذا كان اللفظ يناقض المعنى مناقضة تامة فإن اللفظ لا يصح عند الفقهاء ، وذلك مثل التعبير عن «البيع» بلفظ «النكاح» ، أو «الهبة» بلفظ «الوصية» ، أو «الحوالة» بلفظ «الضمان» . وفي هذا يقول السيوطي : «إذا قال ضمنت مالك على فلان بشرط أنه بريء ففي قول أنه «ضمان» فاسد نظراً إلى اللفظ ، وفي قول «حوالة» بلفظ الضمان نظراً إلى المعنى فتحول العقد من ضمان فاسد إلى حوالة صحيحة .»[2]

ج- إذا كانت المغايرة بين ظاهر اللفظ وبين المعنى المستفاد من سياق اللفظ لا تصل إلى درجة التناقض التام ؛ فإن الفقهاء يميلون إلى تغليب المعنى عن طريق ما سمّوه بـ «تحوّل العقد» .

وقد أشار الشافعي إلى صوّر التحول في العقد في كتابه : الأم[3] واعتبره من التصرفات التي تقتضيها ألفاظ العقود ، وذلك كأن ترضى البنت الثيب أو البكر البالغ قبل النكاح أن ينكحها بألفين على أن يعطي أباها أو أخاها من المهر ألفاً كان النكاح جائزاً ، ويعتبر هذا «توكيلاً» منها لأبيها بالألفين التي أمرت

---

(١) يرجع إلى نظرية العقد في الفقه الإسلامي : دراسة مقارنة مع الفقه القانون والقوانين المعاصرة ، لبكر عصمت عبد المجيد ،ص ١٢٨ .

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٨٦ .

(٣)يرجع إلى : الأم ، للشافعي٥ / ٦٥ .

بدفعها إليه وكانت الألفان لها ، ولها الخيار في أن تعطي أباها أو أخاها أو لا تعطيهما .

وكذلك الحال ؛ لو أن رجلاً باع عبداً بألف ؛ واشترط على المشتري أن يعطي خمسمائة منها لآخر فإن هذا يعتبر عند الشافعي «وكالة» أو «إحالة» . وهذه الصور هي في الحقيقة اشتراط نفع لأجنبي عن العقد «أو الاشتراط لمصلحة الغير في الاصطلاح القانوني» ، وهو باطل عند الشافعي بناء على قاعدته في الأصل في العقود ، ولكن الشافعي صحح التصرف فاعتمد «مبدأ التحول» عن طريق المغايرة بين القصدين «وكالة» و«إحالة» وهذا التصحيح تم عن طريق التكييف الفقهي للعقد بتحويله من الصورة الباطلة إلى الصورة الصحيحة . فتم تحويل الاشتراط قصد منفعة الأجنبي إلى «وكالة» ؛ وبالتالي أصبحت المرأة هنا هي صاحبة الحق فيما اشترطته من المهر لأبيها أو أخيها ؛ وهما من الغير بالنسبة إلى عقد الزواج ، وذلك رغم أن نيتها قد تكون متوجهة إلى إيصال بعض المهر لأبيها وأخيها كهبة ، ومن ثم تكون نيتها بعيدة تماماً عن توكيل أبيها أو أخيها في قبض جزء من المهر .

وهذا يتفق مع أصول الشافعي في عدم اعتبار نية المتعاقدين إلا في المعاني التي يحتملها اللفظ ، ولا يجوز عنده تغليب النية على العبارة بأدلة منفصلة عن هذه العبارة . فتكون العبرة عند الشافعي بالمعاني المستفادة من العبارة في جميع العقود ويترتب على عبارة المتعاقدين الحكم الشرعي بمجرد صدور العبارة ، وتوافر أركانها وشروطها من غير نظر إلى النية المستفادة من الأدلة منفصلة عن العبارة . فلا عبرة عنده بالدليل القائم على عدم الرغبة في الحكم ، طالما أن هذا الدليل منفصل عن العبارة بمعناها ومدلولها ، بيعاً أو زواجاً أو طلاقاً أو غير ذلك من العقود ويستثنى الشافعي من ذلك حالة المخطئ لأنه قصد العبارة خطأ ولورود النص بذلك[1] .

---

(١) يرجع إلى : نهاية المحتاج ، للرملي ٨ / ٣٨ .

يستفاد من ذلك ، أن الشافعي في مسألة تغليب النية على العبارة ؛ قد أخذ بقاعدة «الاعتبار للمعاني» وهو يرفض رفضاً قاطعاً في الوقت نفسه ، قاعدة «تغليب النية على العبارة» إلا فيما ورد به النص فقط (كالخطأ والنسيان والإكراه) ولا تناقض في هذا ما دامت القاعدتان متغايرتين .

ولذلك صحّح جميع العقود التي يقصد بها التوصل إلى محظور ما دامت العبارة جاءت خالية مما يشير إلى هذا القصد المحظور بناء على قاعدة «التحول في العقد» .

وكان موقف الحنفية قريبا من الشافعية في عدم الأخذ بقاعدة تغليب النية على العبارة ؛ ولذلك فإن عقد المحلّل عند الحنفية والشافعية صحيح قضاء ، ما دام لم يرد في ألفاظه ما يدل على نية التحليل . وكذلك في عقد العينة فهم يغلبون العبارة على النية[1] ؛ أي الإرادة الظاهرة على الإرادة الباطنة في الاصطلاح الحديث .

أما موقف المالكية والحنابلة فهم يأخذون بقاعدة تغليب النية على العبارة ؛ ولذلك فإنهم يبطلون العقود التي يقصد بها التوصل إلى محظور ، رغم عدم ذكر هذا المحظور ضمن عبارة العقد ما دامت توجد دلائل منفصلة عن العبارة تثبت هذا المحظور[2] .

وفي هذا يقول ابن قدامه : «وبيع العصير ممن يتخذوه خمراً باطل . . إذا ثبت هذا فإنما يحرم البيع ويبطل إذا علم البائع قصد المشتري ذلك ؛ إما بقوله ، وإما بقرائن مختصة به تدل على ذلك . . ولنا أنه عقد على عين لمعصية الله بها فلم يصح كإجارة الأمة للزنا والغناء ، وأما التدليس فهو الحرم دون العقد ، ولأن التحريم ههنا لحق الله تعالى فأفسد العقد كبيع درهم بدرهمين ويفارق التدليس

---

(١) يرجع إلى : المجموع للنووي ٩ / ٢٧٧ ، حاشية ابن عابدين ٥ / ٨٤ .

(٢) يرجع إلى : شرح منح الجليل على مختصر خليل ، للشيخ عليش ٢ / ٤٧٧ ، المغني لابن قدامة ٤ / ٢٤٦ .

فإنه لحق آدمي ، وهكذا الحكم في كل ما يقصد به الحرام ؛ كبيع السلاح لأهل الحرب ، أو لقطاع الطريق ، أو في الفتنة ، وبيع الأمة للغناء ، أو إجارتها كذلك ، أو إجارة داره لبيع الخمر فيها ، أو لتتخذ كنيسة ، أو بيت نار ، وأشباه ذلك فهو حرام والعقد باطل لما قدمنا[1] .

واعتبر ابن رجب هذه القاعدة مختلفاً فيها ، ووضع قاعدة بصيغة الاستفهام الذي يشعر بالخلاف ، فقال : «فيما إذا وصل بألفاظ العقود ما يخرجها عن موضوعها ، فهل يفسد العقد بذلك ، أو يجعل كناية عما يمكن صحته على ذلك الوجه؟ فيه خلاف يلتفت إلى أن المغلب هل هو اللفظ أو المعنى»[2] وعند الشافعية اختلاف في القاعدة ، ولذلك وضعوها في صيغة الاستفهام . واختلف الترجيح في الفروع ، وأن الأصح عندهم أن العبرة بصيغ العقود غالباً ، وفي خلاف الغالب العبرة بمعانيها ، وهذا قول لأصحاب الإمام أحمد .[3]

---

(١) يرجع إلى : المغني ، لابن قدامة ٤ / ٢٤٥- ٢٤٦ .

(٢) تقرير القواعد ٢٦٧/١ .

(٣) المنثور للزركشي ١٦٩/١ ، القواعد والضوابط ١٩٧/٢ ، إعلام الموقعين ٤/٢ ، ١٣١/٣ .

المبحث الثالث:
قرائن التحديد والقصد المعتبر في ألفاظ العقود

يمكن التعرف على القصد بالعرف أو قرائن الأحوال المصاحبة للعقد أو السابقة له ، أو بالألفاظ التي هي العبارة المقارنة للعقد . ولا يخفى أن الكتاب والسنة وجمهور الأئمة على العمل بالقرائن . والمعروف من مذهب الشافعي رفضه للقرينة التي تستقوي على حكم الشرع ؛ كقرينة الريبة التي توجب التعذيب ، وقرينة الشك في النوايا التي تمنع من الحقوق ، أو توجب له المعاملة بنقيض المقصود ، أما أن يستفاد من هذه القرائن فيما لا يخالف الشرع فهذا لا يمنع منه .(١)

يقول ابن تيمية : «الألفاظ إذا اختلفت عباراتها ، والمعنى واحد ، كان حكمها واحداً ، ولو اتفقت ألفاظها ، واختلفت معانيها كان حكمها مختلفاً . وكذلك الأعمال لو اختلفت صورها ، واتفقت مقاصدها ، كان حكمها واحداً في حصول الثواب في الآخرة ، والأحكام في الدنيا» .(٢)

ويقول ابن القيم : «إياك أن تهمل قصد المتكلم ونيته . ، فتجني عليه ، وعلى الشريعة ، وتنسب إليها ما هي بريئة منه . . ، ففقيه النفس يقول ما أردتَ؟ ونصف الفقيه يقول : ما قلت ؟»(٣) .

١ـ قرائن العبارة وسياق الألفاظ

يرى الشافعية والحنفية ، رغم تصريحهم بأن العبرة للمعاني لا للألفاظ والمباني في العقود ، بأنهم يغلبون العبارة على النية المستترة التي لم يرد بشأنها

---

(١) ابن القيم : إعلام الموقعين ، ٣ / ١٣٤ و١٢٨ .

(٢) القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية ٣٥٢/١ .

(٣) إعلام الموقعين ٦٦/٣ .

دليل من العبارة ذاتها . أما المالكية والحنابلة فإنهم يغلبون النية على العبارة حتى ولو لم يرد بالعبارة ما يدل على النية ؛ وذلك إذا ثبتت هذه النية بقرائن منفصلة عن العبارة .

ويترتب على ذلك ، أن قاعدة الاعتبار للمعاني لا للمباني عند الحنفية والشافعية تقتصر على استخراج المعنى من سياق اللفظ فقط ، ولا يجوز اعتبار المعاني التي لا يتحملها اللفظ ، وإنما تدل عليها قرائن منفصلة عن اللفظ ، وهو ما يبرهن على قاعدة تغليب النية التي تثبت بكافة الطرق الشرعية على العبارة ؛ وهو ما يعرف في الاصطلاح الحديث بمبدأ تغليب الإرادة الباطنية على الإرادة الظاهرة ، إذا وجدت أدلة على ذلك ؛ سواء أكانت هذه الأدلة منفصلة عن العبارة أم مستقاة من سياق اللفظ[1] .

وفي توضيح ذلك ؛ يحتاج المتكلم إلى الإفادة من المقصود من السياق في تجلية مقاصد الشرع من خطابه ؛ لذلك وجب استحضار قرينة «السياق» في فهم إرادة التكلم وإدراك مقصد الشرع واستكشاف أغراضه ، عن طريق فهم مجموع النظم الذي يُحيط بالمفردة أو العبارة أو الجملة التي يُراد فهمها . وفي ذلك يقول أمير بادشاه وابن أمير الحاج : «أن يكون هناك قرينة لفظية سابقة عليه أو متأخرة عنه»[2] وكثيراً ما يعبر الحنفية عن هذا النوع بـ«سياق النظم» والسياق بهذا الإطلاق يشمل جميع عناصر التركيب العربي وأشراط تكوينه وإفادته وأدوات اتساقه اللغوي ، وأن «الغرض من الكلام أو المعاني المقصودة بالذات هو العنصر الأساسي في مفهوم السياق» .[3]

---

(١) عبد الوهاب الحارثي : دلالة السياق : منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، المؤلف ، عمان ، ١٩٨٩ . ، ص٨٨ .

(٢) محمد أمين بأمير بادشاه : تيسير التحرير ، دار الفكر : ١ /٣١٨

(٣) أبو صفية عبد الوهاب ، دلالة السياق : منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، عمان ، د .ن ، ط١ ، ١٩٨٩م ، ص٨٦ .

وقد وجّه الشاطبي عناية المفسر في فهمه واكتشافه لإرادة التكلم التي يحملها النص إلى المعنى التركيبي السياقي أو النظمي دون المعنى الإفرادي ، فقرر بأن الاعتناء «بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم ، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني ، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها ، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية . فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد ، والمعنى هو المقصود ، ولا أيضاً كل المعاني ، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به ، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه .» واستطرد قائلاً : «وكثيراً ما يُغفَل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة ، فتُلتمَس غرائبُه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي ، فتستبهم على الملتمس ، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله في غير معمل ، ومشيه على غير طريق» .[١]

٢ـ قرائن العادات والأعراف

لا يختلف ما ذهب إليه القرافي وابن عابدين[٢] عما ذهب إليه ابن القيم ، في أن الأحكام المتعلقة بأقوال الناس وألفاظهم تختلف إذا اختلفت معاني هذه الأقوال والألفاظ ؛ فقد تكون الألفاظ واحدةً ، ولكن معناها عند قوم يختلف عن معناها عند غيرهم ، وقد يكون للّفظ معنىً في اللغة ، ومعنىً آخر في الاصطلاح ، أو في العرف الاستعمالي . وبناء على ذلك يكون لقرائن العرف أثر في دلالة الصّيغة على المراد ، وأثر في الأحكام الاجتهاديّة الّتي لا نصّ فيها والّتي بنيت أساساً على الأعراف الّتي كانت سائدةً . يقول الغزاليّ في (المستصفى) وعلى الجملة فعادة النّاس تؤثّر في تعريف مرادهم من ألفاظهم .[٣]

ونذكر من ذلك معنى لفظ «الشح» الذي ورد في حديث عائشة أم المؤمنين

---

(١) الموافقات ٢/٨٨-٨٩ .

(٢) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين) : رد المحتار على الدر المختار ، ٤/٤٣٤ .

(٣) الغزالي : المستصفى ، ص٢٤٨ .

أن هنداً بنت عتبة قالت يا رسول الله : «إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم ، فقال النبي ﷺ : «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف» .[1]

ويدل الحديث على أنه يُرجع إلى قرائن العرف والعادة وذلك في الشيء الذي لم يجعل له الشارع حداً كلفظ «الشح» . وقد سبقت الإشارة إلى قول ابن تيمية : وكل اسم فلا بد له من حد ، فمنه ما يعلم حد باللغة كالشمس ، والقمر ، والبر ، والبحر ، والسماء ، والأرض ، ومنه ما يعلم بالشرع ، كالمؤمن والكافر والمنافق ، وكالصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، وما لم يكن منه له حد في اللغة ولا في الشرع فالمرجع فيه إلى عرف الناس كالقبض المذكور في قوله ﷺ : «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه»[2] .

ومعلوم أن البيع والإجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حداً لا في كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنه عين للعقود صفة معينة من الألفاظ وغيرها ، بل تسمية أهل العرف من العرب هذه المقيدات بيعاً دليل على أنها في لغتهم تسمى بيعا ، والأصل بقاء اللغة وتقريرها ، لا نقلها وتغييرها ، فإذا لم يكن له حد في الشرع ولا في اللغة كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم ، فما سموه بيعاً فهو بيع وما سموه هبة فهو هبة .[3]

٣- قرائن الأحوال في أعراف الناس

قد يعتمد المعنى في العقود على قرائن الأحوال التي قد تختلف دلالاتها بين قوم وغيرهم ، وقد يعتمد على النيّة . فإذا اختلفت معاني الألفاظ والجُمل ،

---

(١) أخرجه البخاري (٥٣٦٤) ومسلم (١٧١٤) .

(٢) صحيح البخاري (٢١٣٣) .

(٣) مجموع الفتاوى ، ١٥/٢٩ .

فإن الأحكام التي كانت هذه المعاني مناطاً لها تختلف تبعاً لذلك . وهذا يدخل في ألفاظ النكاح ، والطلاق ، والعتاق ، والنذور ، والأيْمان ، وسائر العقود ، وفي الأفعال التي تصبح ملازمة عند بعض الناس لأفعالٍ غيرها ، أو ذات دلالة على مقاصد أو معانٍ معينة . كدلالة لباس معين على الزفاف ، وغيره على الحداد ، وآخر على أن لابسه طبيب ، أو جندي ، أو شرطي . . .

ومن هذا الباب قوله عليه الصلاة والسلام : «ألا وإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا»[1] ، والأعراض والأموال لا تحرم ، بل أفعال تضاف إليها . فيكون التقدير ؛ ألا وإنّ سفك دمائكم ، وأكل أموالكم ، وثلب أعراضكم عليكم حرام ، وعلى هذا المنوال جميع ما يرد من الأحكام كان أصله أن يضاف إلى الأفعال ، ويركب معها فإذا ركب مع الذوات في العرف وما بقي يستعمل في العرف إلا مع الذوات ، فصار هذا التركيب الخاص وهو تركيب الحكم مع الذوات موضوعا في العرف للتعبير به عن تحريم الأفعال المضافة لتلك الذوات ، وليس كل الأفعال ، بل فعل خاص مناسب لتلك الذوات .[2]

ولذلك نجد في مجال قرائن الأحوال في أعراف الناس تمييز القرافي في الفروق[3] في الفرق الثامن والعشرون بين قرينة العرف القولي الذي يقضى به على الألفاظ ويخصصها ، وبين قرينة العرف الفعلي الذي لا يقضى به على الألفاظ ولا يخصصها ، فقال : «العرف القولي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون اللفظ في معنى معين ولم يكن ذلك لغة»[4] . وهو ما قصده ابن أمير

---

(١) رواه الحاكم في المستدرك : رقم الحديث (٣ :٢٤٧) .

(٢) الفروق : ١/ ٣١٤ .

(٣) الفروق في أنوار البروق في أنواء الفروق : (الفرق الثامن والعشرون) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨م . ٣١٢/١ .

(٤) القرافي : الفروق ، ٣١٢/١ .

الحاج بقوله : «وجوب أن يتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذاك المعنى» .[1]

ويفهم من ذلك : أن العرف القولي هو الحالة التي تعارف عليها الناس في استعمال ألفاظ معينة للدلالة على معان خاصة تختلف عن مدلول الألفاظ في اللغة ؛ بحيث يتبادر إلى الفهم غيره عند سماعه . ومثل ذلك : تعارف الناس على أن لفظ اللحم يقصد به لحم الحيوان أو الطير دون السمك مع العلم أنه في اللغة يشمله . ويكون ذلك في اللغة على ضربين :

أحدهما في المفردات ؛ نحو لفظ الدابة للحمار ، والغائط للنجو ، واستعمال لفظ الدراهم بمعنى النقود الرائجة في البلد ، وغير ذلك مما جرت العادة بأنه يستعمل في غير مسماه .

وثانيهما في المركبات ؛ وهو أدقها على الفهم وأبعدها عن التفطن ، وضابطها أن يكون شأن الوضع العرفي تركيب لفظ مع لفظ يشتهر في العرف تركيبه مع غيره ، نحو قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾[2] ، وكقوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾[3] ؛ فإن التحريم والتحليل إنما تحسن إضافتهما لغة للأفعال دون الأعيان ؛ فذات الميتة لا يمكن للعرف أن يقول هي حرام بما هي ذات ، بل فعل يتعلق بها ، وهو المناسب لها كالأكل للميتة ، والدم ، ولحم الخنزير ، والشرب للخمر ، والاستمتاع للأمهات ، ومن ذكر معهن .

أما قرائن العرف الفعلي فمعناه أن يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال أهل العرف لبعض أنواع ذلك المسمى دون بقية أنواعه .[4]

---

(١) ابن أمير الحاج : التقرير والتحبير ، ٢٨٢/١ .

(٢) النساء :الآية ٤ .

(٣) المائدة : الآية ٥ .

(٤) الفروق ، ٣١٤/١ .

وقد عرفه مصطفى الزرقا بقوله : «هو اعتياد الناس على شيء من الأفعال العادية أو المعاملات المدنية»[1] . وقد مثل له بأمثلة معاصرة منها ؛ اعتياد الناس تعطيل بعض أيام الأسبوع عن العمل ، وكذا اعتيادهم في بعض الأماكن أكل نوع خاص من اللحوم : كالضأن والمعز والبقر ، واعتياد الناس في بيع بعض الأشياء الثقيلة مثل الحطب والفحم والقمح التي على البائع حمولتها إلى بيت المشتري ، وتعارفهم في الأنكحة تعجيل جانب معين من مهور النساء ثم تأجيل الباقي إلى ما بعد الوفاة أو الطلاق .[2]

وقد ميز القرافي بين أحوال قرائن العرف القولي والفعلي بأمثلة افتراضية واضحة منها قوله :

«إذا فرضنا مَلِكاً عجمياً يتكلم بالعجمية ، وهو يعرف اللغة العربية ، غير أنه لا يتكلم بها لِثِقَلِها عليه ، فحلف لا يلبس ثوباً ، ولا يأكل خبزاً ، وكان حلفه بها بالألفاظ العربية التي لم تجرِ عادته في استعمالها ، وعادته في غذائه ، لا يأكل إلا خبز الشعير ، ولا يلبس إلا ثياب قطن ، فإنا نُحَنِّثُه بأي ثوب لبسه ، وبأي خبز أكله ، سواء أكان من معتاده في فعله أم لا ، وهذا إذا لم تجرِ له عادة باستعمال اللغة العربية ؛ لأنه لو كانت عادته استعمال اللغة العربية لكان طول أيامه يقول : أكلت خبزاً ، وائتوني بخبز ، وعجِّلوا بالخبز ، والخبز على المائدة قليل ، ونحو ذلك ، لا يريد في ذلك كله إلا خبز الشعير الذي جرت عادته به ، فيصير له في لفظ عرفٌ الخبز قولي ناسخ للغة ، فلا نُحَنِّثُه بغير خبز الشعير ، وكذلك القول في ثوب القطن ، بخلاف ما إذا كان لا ينطق بلفظ الخبز والثوب إلا على الندرة ، فإنه لا يكون له في الألفاظ اللغوية عرفٌ مخصِّصٌ يقدَّم على

---

(١) مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام، ٨٤٦/٢ .

(٢) المدخل الفقهي العام ٨٤٧/٢ .

اللغة ، فيحنث بعموم المسميات اللغوية ، من غير تخصيص ولا تقييد ، فتأمَّل ذلك» .[1]

وقوله في مثال آخر : «إذا حلف لا يأكل رؤوساً ، يحنث بجميع الرؤوس عند ابن القاسم ، ولاَّ يحنث إلا برؤوس الأنعام عند أشهب . والقولان مبنيان على أن أهل العرف قد نقلوا هذا اللفظ : أكلت رؤوساً ، لأكل رؤوس الأنعام دون غيرها ، بسبب كثرة استعمالهم لذلك المَرَكَّب في هذا النوع خاصة دون بقية أنواع الرؤوس . فهذا مدرك أشهب فيقدِّم النقل العرفي على الوضع اللغوي .وابن القاسم يسلِّم استعمال أهل العرف لذلك ، ولكن لم يصل الاستعمال عنده إلى هذه الغاية الموجبة للنقل ، فإن الغلبة قد تقصر عن النقل»[2] .

ففي هذا المثال أيضاً ، قد يحنث الحالف إذا أطلق يمينه : لا أكلت رؤوساً ، وقد لا يحنث ، وهذا يعتمد على المعنى الأغلب لهذا اللفظ المركب . وهو لا يحنث إلا برؤوس الأنعام عند أشهب ، ويحنث برأس عصفور عند ابن القاسم ، واختلافهما في هذه المسألة يرجع إلى اختلافهما في تحقيق مناط الحكم . قال القرافي : «فاتفق أشهب وابن القاسم على أن النقل العرفي مقدَّم على اللغة إذا وُجِد ، واختلفا في وجوده هنا ، فالكلام بينهما في تحقيق المناط»[3] .

وخلاصة الأمر في هذا عند القرافي أن الأحكام التي علّقها الشارع على دلالات الألفاظ ، وعلى النيات ، تتغير بحسب قرائن الأحوال الموجودة في الدلالات والنيات ؛ لأن الألفاظ والنيات هي مناطاتها .

---

(١) الفروق في أنوار البروق في أنواء الفروق ، (الفرق الثامن والعشرون) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨م . ٣١٢/١ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

المبحث الرابع:
القصد المعتبر في ألفاظ الواقفين

يتصل القصد اللغوي بألفاظ الواقفين انطلاقا من طبيعة الألفاظ التي يستعملها الواقف ويقصد بها قصدا معينا . وهذا الباب من أهم ما يلزم بحثه ومعرفة أحكامه من مباحث الوقف ، لأن مقاصد الألفاظ التي يستعملها الواقفون هي المحور الأساس في تحقيق المقصد المطلوب من الوقف ؛ وهو تنفيذ غرض الواقف من وقفه ، وإيقاعه موقعه بضوابطه الشرعية المعلومة .

لذلك ذهب بعض الفقهاء والأصوليين ومنهم السبكي إلى أن المعتبر في ألفاظ الناس ومنهم الواقف هو اللغة وعرف الشارع ، فقال :

«ولو كان فهم العوام حجة لم يُنظر في شيء من كتب الأوقاف ، ولا غيرها مما يصدر منهم ، ولكنا ننظر في ذلك ، ونجري الأمر على ما يدل عليه لفظها لغة وشرعاً سواء أعلمنا أن الواقف قصد ذلك أم جهله ، وما ذاك إلا أن من تكلم بشيء التزم حكمه ، وإن لم يستحضر تفاصيله حين النطق به»(١)

كما ذهب الزركشي إلى أن ما له مسمى عرفي وشرعي يُحمل عند الإطلاق على الحقيقة الشرعية أولاً ، ثم العرفية(٢) . وفصّل في تعارض العرف مع الشرع ؛ ورأى في النوع الأول ؛ أنه إذا لم يتعلق بالعرف الشرعي حكم فيُقدم عليه لا يحنث عنده من حلف أن لا يأكل لحماً فأكل سمكاً ، وإن سماه الله تعالى لحماً ؛ فرأى تقديم عرف الاستعمال على عرف الشرع ، وعلّل ذلك بأن فيه تسمية لم يتعلق بها تكليف ، ولأن الإنسان إنما يؤاخذ بما نواه وفعله . ثم ذكر النوع الثاني ؛ وهو إن تعلقُ حكم بعرف الشرع يُقدم الشرعي على عرف الاستعمال ؛ كما إذا حلف أن لا يصوم لم يحنث إلا بالإمساك بالنية في زمن

---

(١) السبكي علي بن عبد الكافي : فتاوى السبكي : دار المعرفة ، بيروت ، ٣٥٦/١ .

(٢) الزركشي : البحر المحيط ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢١هـ . ٨٦/٥ .

قابل للصوم ، ولا يحنث بمطلق الإمساك ؛ وإن كان صوماً لغة .[1]

وهناك اتجاه آخر يرى بأن عقود الناس إنما تُفسر بمقاصد لغتهم ؛ وقال بهذا أكثر أهل العلم ؛ وهو أن المعتبر عرف الاستعمال أو لغة المتكلم دون النظر إلى لغةٍ أو عرفٍ آخَرَيْن ؛ لأن كلام الناس في عقودهم وإنشاءاتهم إنما يدل على مقاصدهم هم ، فلا تكون لغة الشارع أو عرفه دليلاً على مقاصدهم . ويُقوِّي هذا من وجه آخر : بأنه إذا كانت اللغة الغالبة لبلد إنما تُعرف بها مقاصد المتكلمين بها ، وأنه لا يجوز أن يُفسَّر بها كلام أقلية تتكلم بغيرها ؛ فكذلك ألفاظ وعقود الناس إنما تُفسر بلغتهم ، أو عرف استعمالهم ، وليس بلغة الشارع أو عرفه .[2]

١ - اعتبار مقاصد عرف الواقف في وقفه

يتصل عرف الواقف بما يسمى (شروط الواقفين) : وهي ما تفيده وتشتمل عليه صيغة الوقف من قواعد يضعها الواقف للعمل بها في وقفه من بيان مصارفه ، وطريقة استغلاله ، وتعيين جهات الاستحقاق ، وكيفية توزيع الغلة على المستحقين ، وبيان الولاية على الوقف ، والإنفاق عليه ، ونحو ذلك[3] .

وعندما نبحث في مقاصد الصيغ التي تضبط القواعد التي يضعها الواقف لوقفه ؛ نجد هناك صيغا لفظية مفيدة للاشتراط قد تكون صريحة بلفظ أشترط كذا ، أو مع اشتراط كذا ونحوها ، وقد تكون بأداة من أدوات الشرط ، أو الاستثناء ، أو النفي ، أوالصفة ، أوالبدل ، أوالعطف ، وغيرها ، كما في الأمثلة الآتية :

---

(١) الزركشي : الدرالمنثور ، وزارة الأوقاف الكويتية . ٣٧٨/٢ .

(٢) سليمان الماجد : شروط الواقفين منزلتها وبعض أحكامها ، بحث مقدم إلى ندوة الوقف والقضاء الذي تنظمه وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ، الرياض ، ١٤٢٦هـ .

(٣) يرجع إلى محاضرات في الوقف لأبي زهرة ص ١٣٦ ، والوقف في الشريعة والقانون لزهدي يكن ص ٥٠ ، وتيسير الوقوف للمناوي ج ١ ص ٩٥ ، وشرح منتهى الإرادات ٥٠١/٢ .

«وقفت داري على أولادي» ، و«من لم يحافظ على الصلاة فلا شيء له في الوقف» . ومثلها سائر المخصصات والمقيدات اللفظية المتصلة ، كالاستثناء مثل : «وقفت على أولادي إلا زيداً» . والصفة ، كالمتعلمين أو الفقراء ونحوهما . وعطف البيان نحو : «وقفت على ولدي أبي محمد عبدالله» ، وفي أولاده من كنيته أبو محمد غيره . فيختص به عندئذ عبدالله دون غيره . ومثل بدل البعض ، فإذا قال : وقفت على أولادي فلان وفلان وعلى أولاد صلبه إذا كان له أولاد غير الثلاثة . ومثل ذلك أيضاً الجار والمجرور المتعلق بصيغة الوقف نحو : على أن لفلان كذا وفلان كذا . ونحو ذلك من الصيغ اللفظية الدالة على إدخال شيء أو إخراجه ، أو ترتيب أو تقديم أو تأخير ، أو جمع ، أو مساواة أو تفضيل ، أو إعطاء أو حرمان أو تقييد في النظر بشخص معين أو صفة معينة أو زمان أو مكان معينين[1] .

ولكن رغم وجود هذه الصيغ اللفظية التي تقيّد الوقف فإن هناك مقاصد لغوية تستنبط من أعراف الناس وتتوقف على عرف الواقف كمن قصد في وقفه مصطلح «الفقراء» وهو يعتبر في عرفه واصطلاحه أن كل عادم السكن مثلا هو «فقير» : جاز لناظر وقفه أن يُعطي مَنْ هذه صفته من ريع هذا الوقف ، ولو كان حد الفقر في الشريعة لا ينطبق عليه ؛ لأن مراده مستنبط من عرفه المطرد .

وكذلك من وَقَفَ على «طلبة العلم» وفي مصطلحه ، أو عرفه الدارج عند الإطلاق أن «العلم» هو كل ما نفع الناس في دينهم ودنياهم جاز إعطاء طلاب العلوم البحتة النافعة للأمة من وقفه ، ولو كان العلم في الشريعة واصطلاح الفقهاء يُطلق على علوم الكتاب والسنة .

وقد عقد عز الدين ابن عبد السلام في كتابه (قواعد الأحكام) فصلا حول تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال في تخصيص العموم

---

(١) المهذب مع تكملة شرح المجموع ٢٥١/٤ ، وتيسير الوقوف للمناوي ٩٥/١ - ٩٦ ، وشرح منتهى الإرادات ٥٠١/٢ .

وتقييد المطلق وغيرهما ، وضرب أمثلة لذلك منها :[1]

المثال الأول : «التوكيل» في البيع المطلق فإنه يتقيد بثمن المثل وغالب نقد بلد البيع تنزيلا للغلبة منزلة صريح اللفظ ؛ وذلك كأن يقول الرجل لوكيله : «بع داري هذه فباعها بجوزة» ؛ فعند أهل العرف أن هذا غير مراد ولا داخل تحت مقاصد اللفظ ، وكذلك لو وكله في بيع جارية تساوي ألفا فباعها بتمرة ، فإن العقلاء يقطعون بأن ذلك غير مندرج في مقصد لفظه لاطراد العرف بخلافه .

المثال الثاني : «حمل الإذن» في النكاح على الكفء ومهر المثل هو المتبادر إلى الأفهام ؛ وذلك كأن يقول من هو أشرف الناس وأفضلهم وأغناهم لوكيله : «وكلتك في تزويج ابنتي» ، فزوجها بعبد فاسق مشوه الخلق على نصف درهم ؛ فإن أهل العرف يقطعون بأن ذلك غير مراد باللفظ ، لأن اللفظ قد صار عندهم مقيدا بالكفء ومهر المثل ، ولا شك أن هذا طارئ على أصل الوضع .

ونجد في مقاصد لفظ الواقف آراء فقهية مختلفة تركز على عادة الواقف أو العاقد في مقاصد لغته التي يتكلم بها :

يرى ابن تيمية : «أن لفظ الواقف ولفظ الحالف ، والشافع ، والموصي ، وكل عاقد ، يُحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها ، سواء وافقت العربية العرباء ، أو العربية المولدة ، أو العربية الملحونة ، أو كانت غير عربية وسواء وافقت لغة الشارع ، أو لم توافقها ، فإن المقصود من الألفاظ : دلالتها على مراد الناطقين بها ، فنحن نحتاج إلى معرفة كلام الشارع ؛ لأن معرفة لغته وعرفه وعادته تدل على معرفة مراده ، وكذلك في خطاب كل أمة وكل قوم ، فإذا تخاطبوا بينهم في البيع والإجارة أو الوقف أو الوصية أو النذر أو غير ذلك بكلام رُجع إلى معرفة مرادهم ، وإلى ما يدل على مرادهم : من عادتهم في الخطاب ، وما يقترن بذلك من الأسباب» .[2]

---

(١) قواعد الأحكام : ١٢٦/٢ .

(٢) ابن تيمية : الفتاوى الكبرى : ٢٥٨/٤

ويقول ابن الشاط : « فإنه كما يتبدل العرف من العرف كذلك يتبدل العرف من اللغة ، وإلزام العقود من الطلاق وغيره مبني على نية المتكلم أو على عرفه لا على اللغة ، ولا على عرف غيره هذا فيما يرجع إلى الفتوى . وأما ما يرجع إلى الحكم فأمر آخر ؛ لمنازعة غيره له ؛ فإنما يحكم بعرفه لا بنيته ؛ لاحتمال كذبه فيما يدعيه من النية ؛ فالحكم مترتب على العرف سواء كان ذلك العرف ناقلاً عن اللغة ، أم عن عرف سابق عليه ناقل عن اللغة ، وعلى الجملة فالاعتبار بالاستعمال الجاري في زمن وقوع العقد ؛ فإن كان لغة جرى الحكم بحسبه ، وإن كان عرفاً ناسخاً لها ، أو لعرف ناسخ لها فكذلك .»[1]

ويرى ابن نجيم أن «يُحمل كلام كل عاقد وحالف وواقف على عرفه ولغته وإن خالفت لغة العرب .»[2]

ويذهب ابن عابدين إلى التركيز على أهمية مقاصد الألفاظ والمفاهيم المتعارف عليها بين الناس في تعاقداتهم : «وحيث كان المفهوم معتبراً في متفاهم الناس وعرفهم وجب اعتباره في كلام الواقف أيضاً ؛ لأنه يتكلم على عرفه»[3] .

٢. اعتبار لفظ الواقف في شرطه كنص الشارع في دلالته

أثار هذا الاعتبار اختلافا بين العلماء منبهين على تقييده بالفهم والدلالة ؛ ولهذا قالوا : إن نص الواقف كنص الشارع ، من حيث الفهم والدلالة .

وقد وقف ابن القيم عند هذا الاعتبار ؛ أي اعتبار شروط الواقف كنصوص الشارع في دلالتها ؛ منبها على أن لفظ الواقف لايمكن تشبيهه بنص الشارع ، فلابد من تقييده بالفهم والدلالة كما يقول : «إن شروط الواقف كنصوص الشارع ، ونحن نبرأ إلى الله من هذا القول ونعتذر مما جاء به قائله ، ولا نعدل

---

(١) ابن الشاط : إدرار الشروق ، دار الكتب العلمية ، ١٤١٨هـ . ٦٦/١ .

(٢) ابن نجيم : البحر الرائق ٢٢٦/٦ .

(٣) ابن عابدين : رد المحتار ، ٤٣٤/٤ .

بنصوص الشارع غيرها أبدا ، وإن أحسن الظن بقائل هذا القول حمل كلامه على أنها كنصوص الشارع في الدلالة ، وتخصيص عامها بخاصها ، وحمل مطلقها على مقيدها ، واعتبار مفهومها كما يعتبر منطوقها . وأما أن تكون كنصوصه في وجوب الاتباع وتأثيم من أخل بشيء منها ، فلا يظن ذلك بمن له نسبة ما إلى العلم .»(١)

وقد تضمن كلام ابن القيم إشارات مهمة في توجيه دلالة الألفاظ التي يشترطها الواقف ومنها :

أ- أن العلماء قد اختلفوا في تفسير مقاصد الواقفين في شروطهم كاختلافهم في تفسير الكتاب وشرح السنة وفقههما .

ب - أن فهم مقاصد المتكلمين يُعتبر فيها ؛ النص والظاهر والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ وكذلك مباحث اللغة ؛ التي يعتبر فيها الاشتراك والترادف والتضاد والترتيب والفور والتراخي والاستثناء ، والمنطوق ومفهوم المخالفة والموافقة وهناك من كلام الناس ما هو ظاهر الدلالة يشترك الناس في فهمه ومعرفته ، ومنه ما هو خفي الدلالة . .

ج - أن مقاصد الواقفين فيما يشترطون من ألفاظ ظاهرة جلية في دلالتها ، وما أشكل منها : فإن أولى الناس بتحرير مقاصدهم من شروطهم العلماءُ المتمرسون في دلالات الألفاظ ؛ كالمتخصصين في علم أصول التفسير ، وأصول الفقه ، والقواعد الفقهية . الذين لهم دراية بفهم أحكام ثبوت جلالة هذه الشروط ؛ كالتواتر والعلم والظن والشك والوهم . ثم النظر فيما يتعارض من كلام الواقفين في ابتداء الوقف وشروطه ، وما ينتهي إليه الناظر فيها من الجمع أو النسخ أو الترجيح .

وبناء على ذلك وضح ابن القيم أهمية الوقوف عند مقصد دلالة العقد وعدم الانحراف عنها مستدلا بأن النبي (ﷺ) كان إذا قَسَم يُعطي الآهل

---

(١) إعلام الموقعين : دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩١ ، ١/ ٢٣٨ وما بعدها .

حظين ، والعزب حظا وقال : «ثلاثة حق على الله عونهم» ذكر منهم : «الناكح يريد العفاف»[1] ، ومصحّحوا هذا الشرط عكسوا مقصوده فقالوا : نعطيه ما دام عزبا ، فإذا تزوج لم يستحق شيئا ، ولا يحل لنا أن نعينه ؛ لأنه ترك القيام بشرط الواقف . وإن كان قد فعل ما هو أحب إلى الله ورسوله ، فالوفاء بشرط الواقف المتضمن لترك الواجب أو السنة المقدمة على فضل الصوم أو الصلاة لا يحل مخالفته ؛ ومن خالفه كان عاصيا آثما ، حتى إذا خالف الأحب إلى الله ورسوله والأرضى له كان بارا مثابا قائما بالواجب عليه .[2]

وهو ما وضحه ابن تيمية بقوله : «قد اتفق المسلمون على أن شروط الواقف تنقسم إلى صحيح وفاسد . كالشروط في سائر العقود . ومن قال من الفقهاء : إن شروط الواقف نصوص كألفاظ الشارع فمراده أنها كالنصوص في الدلالة على مراد الواقف ؛ لا في وجوب العمل بها : أي أن مراد الواقف يستفاد من ألفاظه المشروطة ؛ كما يستفاد مراد الشارع من ألفاظه ؛ فكما يعرف العموم والخصوص والإطلاق والتقييد والتشريك والترتيب في الشرع من ألفاظ الشارع ؛ فكذلك تعرف في الوقف من ألفاظ الواقف .»[3]

وقد اهتم الفقهاء والأصوليون بموضوع نصوص الواقف كنصوص الشارع في الدلالـة ، وبنوا على ذلك فروعاً كثيرة ؛ شكلت معطيات مهمة في مناقشة طرق الاستدلال بألفاظ الواقف ، وضوابطها الدالة على موافقة الشرع أو مخالفته . كما هو الشأن عند : تاج الدين السبكي(٧٥٦ هـ)[4] وابن القيم

---

(١) السنن الكبرى للنسائي ، رقم الحديث (٤٩٩٥) ، و(٤٣١٣) ، والسنن الصغرى : رقم الحديث (٣٢١٨) ، والحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين : رقم الحديث(٢ :١٦٠)

(٢) إعلام الموقعين : ٢٣٨/١ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الفتاوى ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، مصر ، ص٣٠ .

(٤) الفتاوى : ١٣/٢ .

الجوزية (٧٥١ هـ)[١] ، وابن حجر الهيتمي (٩٧٣ هـ)[٢] ، وزين الدين ابن نجيم (٩٥٢ هـ)[٣] وجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)[٤] وغيرهم .

ومن أمثلة هذه الفروع ما ذكره القرافي في (الفروق) من مقاصد تمييزية بين تسويغ دلالة «المنفعة» ودلالة «الانتفاع» في السكن وما يتصل بهما من قرائن الدلالة العرفية فعقد أمثلة منها :

لو وقّف واقف بصيغة صريحة : على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد على ذلك . يتحصل من ذلك أمور منها :

أ- أن ظاهر اللفظ يقتضي أن الواقف إنما ملك الموقوف عليه على أساس «الانتفاع» بالسكنى دون «المنفعة» ؛ فليس له أن يؤاجر غيره ولا يسكنه .

ب- إذا صدرت صيغة في الوقف تحتمل تمليك «الانتفاع» أو تمليك «المنفعة» وشككنا في تناولها للمنفعة قصرنا الوقف على أدنى الرتب وهي تمليك «الانتفاع» دون تمليك «المنفعة» .

ج- إن قال في لفظ الوقف ينتفع بالعين الموقوفة بجميع أنواع «الانتفاع» فهذا تصريح بتمليك «المنفعة» أو حصل من القرائن ما يقوم مقام هذا التصريح من الأمور العادية ، أو الحالية فإنا نقضي بمقتضى تلك القرائن .

د- متى حصل الشك وجب القصر على أدنى الرتب لأن القاعدة أن الأصل بقاء الأملاك على ملك أربابها والنقل والانتقال على خلاف الأصل .

هـ- متى شككنا في رتب الانتقال حملنا على أدنى الرتب «استصحابا» للأصل في الملك السابق .

وقد تفرع عن معطيات هذه القاعدة : «الملك إنما يتناول الانتفاع دون

---

(١) إعلام الموقعين : ٢٣٨/١ .

(٢) الفتاوى الفقهية الكبرى : ٢٦٧/٣ .

(٣) البحر الرائق : ٢٦٦/٥ .

(٤) الأشباه والنظائر . ص٩٢ .

المنفعة» ؛ أي أن هناك استثناء من هذا التسويغ ، كالانتفاع لغير المالك في المدة اليسيرة ؛ كأهل المدارس والرُّبُط ، فإنه يجوز لهم إنزال الضيف «المدة اليسيرة» لأن العادة جرت بذلك ، فدلت العادة على أن الواقف يسمح في ذلك بخلاف المدة « الكثيرة» لا تجوز ؛ فلا يجوز لأحد أن يسكن بيتا من المدرسة دائما ولا مدة طويلة فإن العادة جرت في ذلك بتمليك «الانتفاع» لا بتمليك «المنفعة» .(١)

ومن القواعد المشهورة كذلك في هذا الباب ؛ قاعدة : «المقاصد من منافع الأعيان المعقود عليها إذا كانت متعيِّنة ؛ استغنت عن التعيين» .(٢)

ومن أمثلة هذه القاعدة ؛ تعيين مفهوم «المنفعة» بما هو محدد عرفا وذلك كـ«العين» المعقود عليها عقدَ إجارة أو إعارة أو نحو ذلك ؛ لا تحتاج إلى تحديد الانتفاع بها في العقد ، إذا كانت المنفعة متعيّنة عادة ، كمن استأجر «فأسا» أو «معولا» ، أو «ثوبا» أو «عمامة» ، لم يحتج إلى تعيين المنفعة في العقد ؛ وذلك لانصراف هذه الأشياء بصورتها إلى مقاصدها .

أما إن كانت «العين» متردِّدة بين منفعتين أو أكثر ؛ كالدابة للحمل والركوب ، والأرض للبناء والزراعة والغرس ، فإنها تفتقر إلى التعيين ؛ لئلا يحصل اللّبس ؛ فإنَّ النزاع عند استيفاء المنافع في بعض أحواله يكون سببُه عدم تحديد المنفعة ؛ ولأنَّ من لا ورع عنده قد يتَّخذ الأمورَ الملتبسة مدخلا لطمعه وأغراضه ، لهذا يتعيَّن تحديدُ المنفعة عند العقد على العين التي تتعدَّد منافعها ، فينصُّ على المنافع التي يراد استيفاؤها بموجب العقد المتَّفَق عليه ، دفْعا للبس وسداًّ لباب النزاع . وأمَّا إذا كانت العين المعقود عليها لها منافع متعددة ، ولكنَّ العرفَ والعادةَ يحدِّدان نوعَ المنفعة ؛ فيُكتفى بما يتعارف عليه عند الإطلاق ، ولا عبرة بالنية هنا ، فلا يعتمد عليها في استيفاء الحقوق والمنافع ؛

---

(١) شهاب الدين القرافي : الفروق ، عالم الكتب ، ١٨٧/١ وما بعدها .

(٢) يرجع إلى : القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها ، سدلان ، صالح غانم ، دار بلنسية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٧ ، ص٥٢ وما بعدها .

لأنَّ المنافعَ أمورٌ ظاهرةٌ ، فلا بدَّ من بنائها على أمر ظاهر كذلك ، هذا كلُّه يُلجأ إليه عند المشاحَّة والتنازع .

أما لو قال المستوفي للمنفعة : أنا قصدت منفعة كذا ، وإلا لم أستأجر هذه العين ، وقبل المالك أو دائنه ، فله ذلك ؛ لأن الحق له لا يعدوه[1] .

فالكلام عن مقاصد اللغة في موضوع الوقف من الأمور التي قد تساعد الباحث في إدراك الإنشاءات الوقفية التي لا تفهم إلا عن طريق مقاصد اللغة ، وتشمل مقتضى الألفاظ ، ودلالاتها المتقاربة ، وما يترتب عليها من أحكام موجبة قد تكون بحسب اللغة أوبحسب الشرع . وكلها مستويات تطبيقية وعملية مهمة جدا ، كما أشار إليها ضمنيا تاج الدين السبكي بقوله :

«اعلم أن مقتضى اللفظ ومدلوله وموجبه ألفاظ متقاربة ، وبينها تفاوت ؛ فالمدلول ما يفهم من اللفظ ، والمقتضى والموجب ما يفهم منه ، وما يترتب عليه ، وإن لم يفهم منه ، مثاله : «البيع» مدلول نقل الملك بعوض ، ومقتضاه ذلك ، وما يترتب عليه من انتقال الملك وثبوت الخيار وحل الانتفاع وغيرها من الأحكام التي اقتضاها البيع ، والموجب كالمقتضى من غير فرق ، وكذلك الوقف مدلوله إنشاء الواقف الوقف ومقتضاه وموجبه صيرورة ذلك وقفا واستحقاق الموقوف عليه منافعه إلى غير ذلك من الأحكام الثابتة له ، وكذلك قول الزوج : «أنت طالق» مدلوله إيقاع الفرقة ومقتضاه وموجبه وقوعها وحرمة الاستمتاع وغير ذلك من الأحكام ، ثم المدلول ، والموجب قد يكون بحسب اللغة ، وقد يكون بحسب الشرع : مثاله «باع درهما بدرهمين» ؛ فمدلول هذا اللفظ نقل هذا الملك ، وموجبه ومقتضاه انتقاله وثبوت أحكامه لكن الشارع أبطل ذلك ولم يعتبره فلا موجب له شرعا .»[2]

---

(١) يرجع إلى : الأمنية في إدراك النية ، شهاب الدين القرافي ، دار الكتب العلمية لبنان ، ١٤٠٤هـ ، ص٥ ، وقواعد الأحكام : للعز بن عبد السلام ، ١/ ٢١٠ .

(٢) تاج الدين السبكي : الفتاوى ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ٣٧٨/١ .

الخاتمة

لا أجدني في نهاية هذا الكتاب إلا وأنا مدين للغة العربية بقوة تعابيرها المستعملة منذ آلاف السنين ، ولعماء الإسلام في نظراتهم وشدة ذكائهم في الاجتهاد والاستنباط . لقد وقفت في هذا العمل على تعابير مقاصدية دقيقة ، وطاقات باطنية ما زالت لم تستثمر بعد .

لذلك تأكد في ذهني بأن مقاصد اللغة من النظريات التي يمكن استثمارها في الوصول إلى أعماق هذه الطاقات ، والوقوف على طبقات المعاني التي تحتاج إلى الفهم والتصحيح . خصوصا وأن قضايا النحو العربي وظواهره مازال ينظر إليها نظرة إجراءية فقط ، دون الاهتمام بأوضاعها التعليلية والمعنوية التي تحتاج إلى صياغة جديدة في ضوء المقاصد التي تروم الفائدة من مواضعها داخل السياق .

ولا غرابة إن وجد في الوقت الحاضر من يدعو إلى منهج قصدي يفسر الصوت والعلامة في علم اللغة من نحوها وصرفها ، وذلك بغرض التوغل في الأعماق الباطنية للمعاني ، ونفي الاعتباط عن اللغة العربية باعتبارها لغة النص القرآني والحديث النبوي .

لذلك لم يعد كافيا في بعض الأحيان أن نربط فهم معنى الكلمة فقط بتعلّق الحركة بالعبارة ، أوالتعليل باللغة التي جاءت في اللفظ ، أو بمسألة التطابق بين الحركة والمعنى في اللفظ .

فحينما ننظر في التراث اللغوي القديم نجد النحاة قد انشغلوا بأنواع العلل وتقسيماتها إلى واجبة وجائزة وبسيطة ومركبة ، وتحدثوا عن مسالكها وقوادحها ،

ولكن هناك شطر كبير من مقاصد اللغة خصوصا في جانب المعنى قد انعدم الاهتمام به ؛ بحيث توجه نظر القدماءبصورة خاصة نحو شروط الصيغ ، وقياساتها ، ومسموعها ، وقعّدوا وفق ذلك القواعد الإجرائية النمطية دون تركيز على جانب المعنى ؛ الذي من خلاله تتطور اللغة خصوصا فى توجيه الكلام وإنتاجه وفهمه . ولا يخفى في هذا المجال أن بناء علاقات الكلام بعضها ببعض ، تتوقف على مقاصد دقيقة تتصل بقصد المتكلم وبمجال تخاطبه ؛ سواء في معاملاته المتداولة من تعبير وعادات وأعراف وعقود ، وغيرها من الحالات التخاطبية المختلفة .

لذلك ركزنا في هذا البحث على ثلاث أفكار يندمج بعضها في بعض عن طريق التعلق ؛ وهي علاقة القصد اللغوي بالفهم ، وعلاقته بالتداول ، وعدم قبوله بالاعتباط . فلا يتحقق القصد في اللغة إلا بالفهم ولايكون نجاح هذا الفهم إلا بالتداول . ومن خلال هذه الأفكار نسجل الاستنتاجات العامة :

أ- افتقار واقع مناهج الدراسات اللغوية الحالية إلى اجتهاد في مجال مقاصد اللغة التي بواسطتها تفهم وتدرك مواطن الضّعف والقوّة في مناهج النحو الحالية .

ب- إن فقه مقاصد اللغة يعد حجر الزّاوية في بناء الكفاءات التي تستوعب النصوص وتستنطق معطياتها العامة ، وتضبط مساقاتها المختلفة . وهذا النوع من العلوم يقتضي التمرُّس على دراسة النص من حيث الاستنباط ، والتعامُل مع قضاياه اللغوية وما يترتب عليها من أحكام .

ج- إن تراثنا العلمي اللغوي يزخر بنماذج من الاجتهادات العلمية التي كان لها إسهام في استثمار النصوص ، واستنباط المعاني منها بضوابط تضمن الإيفاء بحق هذه المعاني ، وتحفظ الاستنباط من الزيغ إفراطا وتفريطا . ومن هذه الضوابط ؛ ضابط الوعي بخصائص اللغة ودلالاتها الإفرادية والتركيبية في جميع مجالات التخاطب .

ح- إن مجال الدراسات اللغوية بحاجة إلى تفعيل دور الأسباب اللغوية في

تبليغ المقاصد إلى المخاطب دون لبس أو غموض ؛ وبقدر ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب فهما وعملا ، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد ؛ وبهذه الحقيقة التخاطبية ، بلّغ علماء الإسلام مرادهم في الإفادة والإقناع .

د- إن وجود طفرة هائلة من النصوص المقاصدية المختلفة ، والمصطلحات العلمية الدقيقة ، ضمن علوم متنوعة ، دليل على وجود مستويات نظرية وتطبيقية في علوم الشريعة تنتظر من يقرأ مقاصداها اللغوية ، ويجتهد في فهم أحكامها المختلفة .

ولله صفة التمام والكمال ، وهو حسبي ونعم الوكيـــل .

المصادر والمراجع

- الأزهري ، أبو منصور محمَّد بن أحمد : تهذيب اللغة ، حقَّقه وقدَّم له : عبد السلام هارون ، راجعه محمَّد علي النجار ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، ١٣٤٨هـ/١٩٦٤ .
- الأسنوي عبد الرحيم بن الحسن : الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية ، دار عمّار للنشر والتوزيع ، عمّان ، ٢٠٠٥ .
- ابن الأثير ضياء الدين : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٩٣٩ .
- إدريس عبد الفتاح محمود : نظرية العقد في الفقه الإسلامي ،دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٩ ، وطبعة القاهرة ، ٢٠٠٧ .
- بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن : التفسير البياني للقرآن الكريم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٤١٩ هـ .
- باتريك شارودو ، دومينيك منغنو : معجم تحليل الخطاب ترجمة : عبد القادر المهيري وحمادي صمود ، المركز الوطني للترجمة ، دار سيناترا ، تونس ، ٢٠٠٨ .
- بادشاه محمد أمين : تيسير التحرير ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
- ابن باجه أبو بكر محمد : رسائل ابن باجه الإلهية ، تحقيق : ماجد فخري ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- الباجي ، أبو الوليد : المنهاج في ترتيب الحجاج ، دار الغرب الإسلامي ، ٢٠٠١ .
- بحيري حسن سعيد : اتجاهات لغوية معاصرة ، ، مجلة علامات في النقد ، ج٣٨ ، مجلد ١٠ ، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ .
- بشر كمال : دراسات في علم اللغة ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ .
- بكر عصمت عبد المجيد : نظرية العقد في الفقه الإسلامي : دراسة مقارنة مع الفقه القانون والقوانين المعاصرة دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٩ .

- الباقلاني أبو بكر : الإنصاف ، تحقيق : محمد زاهدين الحسن الكوفي ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، ١٩٥٠ .
- الباقلاني أبو بكر : التهميد ، تحقيق :عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، الطبعة١ ،١٤٠٧هـ/١٩٨٧,
- البسام عبد الله بن عبد الرحمن : توضيح الأحكام من بلوغ المرام ، مكتبة الأسدي ، مكة المكرمة ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠٣
- البطليوسي ابن السيد : الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف ، تحقيق : محمد رضوان الداية ، دار الفكر المعاصر ، ١٩٨٧ .
- البغا مصطفى الديب : أثر الأدلة المختلف فيها ، دار القلم ، دمشق ، ١٩٩٣ .
- البغدادي أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب : الكفاية في علم الرواية ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٦ .
- البغوي الحسين بن مسعود : تفسير البغوي معالم التنزيل ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الرياض . ١٤٠٥ هـ .
- بوجادي خليفة : في اللسانيات التداولية ، بيت الحكمة ، العلمة ، الجزائر ، ٢٠٠٩ .
- التفتازاني سعد الدين : المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٧ .
- التفتازاني سعد الدين : حاشية على شرح العضد ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣ .
- تمام حسان : البيان في روائع القرآن ،عالم الكتب ، القاهرة ، ٢٠٠٠ .
- تمام حسان : اللغة العربية معناها ومبناها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .
- بن تميم علي : النقاد ونجيب محفوظ ـ الرواية : من النوع السردي القاتل إلى جماليات العالم ، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ، المجمع الثقافي ، ٢٠٠٨ .
- التلمساني ، أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي : مفتاح الوصول إلى بناء

الفروع على الأصول ، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط ١٩٨٣م .
- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم : الرد على المنطقيين ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٣ .
- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم : مجموعة الفتاوى ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، مصر .
- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم : كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل ، تحقيق : حمدي عبد المجيد السلفي ، المكتب الإسلامي ، ١٩٨٨ .
- التوحيدي ، أبو حيان : الإمتاع والمؤانسة ، منشورات دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٧ .
- الجابري محمد عابد : بنية العقل العربي : ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٤ ، ١٩٩٢ .
- الجابري محمد عابد : تكوين العقل العربي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط٤ ، ١٩٩١ .
- الجاحظ ، أبو عثمان : الحيوان ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨ .
- الجرجاني محمد بن علي : الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة ، تحقيق : عبد القادر حسين ، جامعة الأزهر ، دار النهضة ، مصر للطبع والنشر ، القاهرة .
- الجرجاني عبد القاهر : أسرار البلاغة ، تحقيق : محمود شاكر أبو فهر ، مكتبة الخانجي ، ١٩٩١ .
- ابن جني ، أبو الفتح عثمان : اللمع في العربية ، تحقيق : فائز فارس ، دار الكتب الثقافية ، ط٢ ، الكويت ، ١٩٧٢ .
- ابن جني ، أبو الفتح عثمان : الخصائص ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ٢٠٠١ .

- - الجواري عبد الستار : نحو المعاني ، ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، ١٩٨٧ .
- الجويني ، أبو المعالي يوسف : البرهان في أصول الفقه ، تحقيق : عبد العظيم الديب ، دار الأنصار ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٠هـ .
- حمادي إدريس : فهم الخطاب الشرعي بحسب ما يقتضيه اللسان العربي ، مجلة فكر ونقد ، ع ١٤ ، ١٩٩٨ .
- حماسة محمد عبد اللطيف : النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي ، (د .مط) ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣ .
- ابن الحاجب ، أبو عمرو عثمان بن عمر : شرح الكافية الشافية ، تحقيق : علي محمد معوض ، وعادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٠ .
- الحربي حسين بن علي : قواعد الترجيح عند المفسرين ، طبعة دار القاسم ، الرياض ، ١٩٩٦ .
- ابن حزم علي بن أحمد : الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق : لجنة من العلماء ، دار الحديث ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- الحارثي عبد الوهاب : دلالة السياق : منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، المؤلف ، عمان ، ١٩٨٩ .
- الحلبي أحمد بن يوسف السمين : عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٦ .
- الحسني إسماعيل : نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥ .
- الحفناوي ، محمد إبراهيم محمد ، مكتبة الأيمان للطبع والنشر ، جامعة الأزهر ، ٢٠٠٠ .
- الحمداني إياد عبد الودود عثمان : التصوير المجازي أنماطه ودلالاته ،دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ٢٠٠٤ .

- الحموي ، أبو بكر علي بن عبد الله : خزانة الأدب وغاية الإرب ، دراسة وتحقيق : كوكب دياب ، دار صادر ، بيروت الطبعة الثانية ،) ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥م .
- الخطيب عبد الفتاح : معهود العرب في الخطاب ، مجلة معهد الشاطبي للدراسات القرآنية ، العدد السادس ، ١٤٢٩هـ .
- ابن خلدون عبد الرحمن : المقدمة . طبعة علي عبد الواحد وافي ، طبعة دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- خميس ليلى : نظرية القصد وأثرها عند القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، دار الكتب والوثائق العراقية ، ٢٠٠٠ .
- الدسوقي محمد المالكي : حاشية الدسوقي ، المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٣ .
- دي سوسير فدينان : محاضرات في علم اللغة العام ، ترجمة عبد القادر قنيني ،أفريقيا الشرق ، ٢٠٠٦ .
- الدواليبي معروف : المدخل إلى علم أصول الفقه ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .
- الراجحي عبده : دروس في كتب النحو ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٥م .
- الرازي إدريس بن المنذر : آداب الشافعي ومناقبه ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ .
- الراغب الأصفهاني : مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق : صفوان عدنان داودي ، ط١ ، دار القلم ، دمشق ، ١٩٩٦ .
- الرافعي مصطفى صادق : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، ضبطه وصححه : سعيد الغريان ، مطبعة الاستقامة ، ١٣٦٤ هـ .
- روبير مارتن ، مدخل لفهم اللسانيات ، ترجمة : عبد القادر المهري ، مراجعة

الطيب البكوش ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروتن لبنان ، ٢٠٠٥ .
- ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار ابن حزم ، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩ .
- ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي : الضروري في صناعة النحو ، تحقيق : منصور علي عبد السميع ، دار الفكر ، ٢٠١٠ .
- رمضان عبد التواب : فصول فى فقه العربية ، القاهرة ، مكتبة الخانجى ، ١٤١٥هـ١٩٩٤ .
- الزجاجي ، أبو القاسم عبد الرحمن : الإيضاح في علل النحو ، دار النفائس للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٧ .
- الزحيلي محمد مصطفى : القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ، دار الفكر - دمشق ، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ .
- الزرقا مصطفى : شرح القواعد الفقهية ، دار القلم ، دمشق ، ط . ٢ ، ١٩٨٩ .
- الزركشي بدر الدين بن محمد : البحر المحيط : ، دار الكتبي ، ١٤١٤هـ/١٩٩٤ .
- الزركشي بدر الدين : المنثور في القواعد ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٠ .
- الزمخشري جار الله : المفصل ، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة ، بيروت- لبنان ، ١٣٢٣هـ .
- الزمخشري جار الله : أساس البلاغة ، ، دار ومطابع الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- الزملكاني كمال الدين عبد الواحد : البرهان الكاشف في إعجاز القرآن ، تحقيق : أحمد مطلوب ، وخديجة الحديثي ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٩٧٤ .
- الزنجاني محمود بن أحمد : تخريج الفروع على الأصول ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، ١٩٩٩ .
- أبو زيد بكر بن عبد الله : معجم المناهي اللفظية ويليه فوائد في الألفاظ ،

ط٣ ، دار العاصمة ، الرياض ، ١٩٩٦ .
- السبت خالد بن عثمان : قواعد التفسير : ، الطبعة الأولى ، السعودية ، ١٩٩٧ .
- السبكي علي بن عبد الكافي : الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ، تحقيق : جماعة من العلماء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٤هـ .
- سدلان صالح غانم : القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها ، ، دار بلنسية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٧ .
- السمعاني أبي المظفر منصور : قواطع الأدلة في الأصول ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، ١٩٩٧ .
- السامرائي صالح فاضل : من أسرار البيان القرآني ، دار الفكر ، ٢٠٠٩ .
- السامرائي صالح فاضل : نحو المعاني ، العاتك لصناعة الكتاب ، القاهرة ، (د .ت) .
- السبكى تاج الدين : الفتاوى ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، (د .ت) .
- السبكي عبد الوهاب بن علي : الأشباه والنظائر ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، ٢٠٠١ .
- ابن الساعاتي ، أحمد بن علي بزدوي : نهاية الوصول ، دار الكتب العلمية ، منشورات محمد علي بيضون ، ١٩٩٧ .
- سانديرس فيلي : نحو نظرية أسلوبية لسانية ، ترجمة : خالد محمد جمعة ، المطبعة العلمية ، دمشق ، ٢٠٠٢ .
- سعد محمود توفيق محمد : دلالة الألفاظ عند الأصوليين : دراسة بيانية ناقدة ، مطبعة الأمانة ، مصر ، ١٩٨٧ .
- سعد أبو الرضا : في البنية والدلالة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية .
- سورل جون : العقل مدخل موجز ، ميشال حنا متياس ، مجلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ٢٠٠٧ .

- سورل جون : العقل واللغة والمجتمع ، ترجمة : سعيد الغنامي ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ٢٠٠٦ .
- سورل جون : نظرية أفعال الكلام : ترجمة عبد القادر قنيني ، دار أفريقيا الشرق ، بيروت ، ١٩٩١م
- سيبويه عمرو بن بشر : الكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- السنهوري عبد الرزاق : مصادر الحق في الفقه الإسلامي ، ط١ ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٥ .
- ابن سنان الخفاجي : سر الفصاحة ، تحقيق : علي فودة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٣٢ .
- السيرافي ، أبو سعيد : شرح كتاب سيبويه ، تحقيق : رمضان عبد التواب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- السيوطي جلال الدين : المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق : محمد أحمد جاد المولى ، وآخرون ، دار الفكر ، بيروت ، (د .ت) .
- السيوطي جلال الدين : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، صيدا وبيروت ، د .ت .
- السيوطي جلال الدين : صون الكلام عن فن المنطق والكلام ، تعليق : علي سامي النشار ، دار الكتب العلمية ، لبنان .
- السيوطي جلال الدين محمد بن أبي بكر : الأشباه والنظائر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣ .
- السيوطي جلال الدين : شرح الكوكب الساطع في نظم جمع الجوامع للسبكي ، تحقيق محمد الحبيب بن محمد الناشر ، مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة ، الرياض الطبعة الثانية ، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠ .
- الشافعي محمد بن إدريس : الرسالة ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

- الشربيني محمد بن الخطيب : مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، ١٩٩٧ .
- الشريف الجرجاني : التعريفات ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١ .
- الشهري عبد الهادي بن ظافر : استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٤ .
- الشنقيطي محمد الأمين : أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٥م .
- شيخ أحمد عبد السلام : نحو علم لغة خاص بالعلوم الشرعية ، مجلة جامعة أمِّ القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها ، العدد ٢١ ، السنة : ١٤٢١هـ- ديسمبر ٢٠٠٠ص٢١٤-٢٥٧ .
- شيخ أحمد عبد السلام ، (مدخل إلى منهج لغوي مقصدي في التعامل مع نصوص الوحي) ، في : التجديد ، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ، السنة ٣ ، عدد ٥ ، فبراير ١٩٩٩م ، ص١٣٩-١٦٨ .
- شيخ محمد عبد السلام : معهود العرب في تلقي الخطاب الديني ، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، مجلس النشر العلمي ، جامعة الكويت ، مجلد ١٧ ، عدد٤٨ ، ٢٠٠٢
- الصردفي ، أبو بكر الحثيثي الريمي جمال الدين : المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة ، تحقيق : سيد محمد مهنى ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ .
- الصواط محمد بن عبد الله بن عابد : القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية ، دار البيان ، الطائف ، ١٤٢٢هـ
- صلاح إسماعيل عبد الحق : التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد ، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٣ .
- صلاح اسماعيل : النظرية القصدية في المعنى عند جرايس ، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية ، مجلس النشر العلمي ، جامعة الكويت ، ٢٠٠٢ .

- صلاح إسماعيل : نظرية جون سيرل في القصدية ، دراسة في فلسفة العقل ، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية -جامعة الكويت ، المجلد :٢٧ العدد ٢٦٢ ، ٢٠٠٧ .
- ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن : مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٩٩٩ .
- صمود حمادي : التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس مشروع قراءة ، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٤ .
- طالب علي محمد إسماعيل : البلاغة العربية ، علم المعاني بين بلاغة القدماءوأسلوبية المحدثين ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغازي ، ط١ ، ١٩٩٧ .
- طه عبد الرحمن : في فصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ البيضاء ، ١٩٩٨ .
- طه عبد الرحمن :البحث اللساني ، منشورات كلية الآداب بالرباط ، سلسلة ندوات ومناظرات رقم (٦) .
- ابن عاشور الطاهر : التحرير والتنوير ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٢ .
- عبد المجيد النجار : في فقه التدين فهما وتنزيلا ،كتاب الأمة ، العدد ٢٢ ، ١٤١٠هـ /١٩٨٩م
- العز بن عبد السلام : الإمام في بيان أدلة الأحكام ، تحقيق : رضوان مختار بن غربية ، بيروت ، دار البشائر الإسلامية ، ط١ ، ١٤٠٧? ، ١ /١٥٩ .
- العزواي حسن أحمد مهاوش : المجاز بين الحقيقتين العقلية واللغوية ، ، العدد السابع والعشرون ،مجلة الفتح ، جامعة ديالى ، ٢٠٠٦ .
- ابن عصفور الإشبيلي : شرح جمل الزجاجي ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٩٩ .

- العسكري ، أبو هلال : الفروق اللغوية ، تحقيق : حسام الدين القدسي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،(د ت) .
- عبد الجليل عبد الرحيم : لغة القرآن الكريم ، كلية أصول الدين ، بنين (القاهرة) ، ١٩٧٣ .
- عبد السلام المسدي : اللسانيات من خلال النصوص ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٦ .
- عز العرب لحكيم بناني : الظاهراتية وفلسفة اللغة تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، ٢٠٠٣ .
- عطية محمد سالم وآخرون : تسهيل الوصول إلى فهم علم الأصول ، راجعه : عبد الرزاق عفيفي ، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ،١٤١٢هـ .
- عكاشة عمر يوسف : النحو الغائب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ، ٢٠٠٣ .
- عموش ، خلود : الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق ، عمان : عالم الكتب الحديث ،٢٠٠٥ .
- الغزالي ، أبو حامد : محك النظر ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ، ١٩٦٦ .
- الغليقة لصالح بن عبد العزيز : صيغ العقود في الفقه الإسلامي ، مطبوعات الجمعية الفقهية السعودية ، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٦ .
- الغزالي ، أبو حامد : المستصفى في علم الأصول ، دار صادر للطباعة والنشر ، ١٩٩٥ .
- ابن فارس أحمد : الصاحبي في فقه اللغة ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٧ .
- ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن زكريا : الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها . تحقيق : عمر فاروق الطباع . مكتبة المعارف ، بيروت ، ١٩٩٣ .
- الفتلي عبد الحسين : أسلوب النداء ونظرية العامل ، ، مجلة الجامعة

المستنصرية ، العدد : ٤ ، ١٩٧٤ .
- الفتوحي محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي : شرح الكوكب المنير ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، ١٩٩٧ .
- فليب بلانشيه : التداولية من أوستن إلى غوفمان ، ، ترجمة : صابر الحباشة ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، سوريا ، ٢٠٠٧ .
- القاضي أبي الحسن عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، دار الفكر العربي للطباعة والنشر (د.ت)
- القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن تحقيق عدنان محمد زرزور ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- القرافي شهاب الدين : الفروق في أنوار البروق في أنواء الفروق : (الفرق الثامن والعشرون) . ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٨م .
- القرافي شهاب الدين : نفائس الأصول في شرح المحصول ، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود ، وعلي محمد معوض ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط٤ ، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥ .
- القرضاوي يوسف : المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة :ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير ، مكتبة وهبة القاهرة ١٩٩٢ .
- القرطبي أحمد الأنصاري : الجامع لأحكام القرآن ،طبعة دار الفكر ، بيروت ، لبنان . (د.ت)
- القشيري عبد الكريم بن هوازن : نحو القلوب الصغير ، تحقيق : أحمد علم الدين الجندي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا -تونس ، ١٩٧٧ .
- القفطي علي بن يوسف : كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٢٦هـ .
- الملخ حسن خميس : نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين ، دار الشروق ، عمان ، ٢٠٠٠ .
- ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر : اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو

المعطلة والجهمية ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٣ .
- ابن القيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق : سيد إبراهيم ، طبعة دار الحديث ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
- ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب : عدة الصابرين ، دار الفجر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠٣ .
- ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم : أدب الكاتب ، تحقيق : محمد الدالي . مؤسسة الرسالة ، ١٩٩٦ .
- ابن قدامة عبد الله بن أحمد المقدسي : المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني : دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .
- الكرماني محمود بن حمزة : البرهان في متشابه القرآن ، تحقيق : أحمد خلف الله ، دار الوفاء بالمنصورة ، ١٩٩٨ .
- المباركفوري محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم : تحفة الأحوذي ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، (د .ت) .
- المبرد أبو العباس محمد : المقتضب ؛ تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة ، طبعة وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة ، ١٩٩٤ .
- المخزومي مهدي : في النحو العربي نقد وتوجي ، ، دار الرائد العربي ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٦ هـ ، ١٩٨٦ .
- المسدي عبد السلام : التفكير اللساني في الحضارة العربية ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، ٢٠٠٩ .
- المليباري حمزة : نظرات جديدة في علوم الحديث ، دار ابن حزم ، ٢٠٠٣ .
- الموسى نهاد : الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية ، الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات ، العدد السادس ١٩٨٦م ، الجامعة التونسية ، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية .

- الميساوي خليفة : القصدية في الخطاب السجالي ، التداوليات وتحليل الخطاب ، كنوز المعرفة ، الأردن .
- مدكور محمد سلام : مباحث الحكم عند الأصوليين ، دار النهضة العربية ، مصر ، (د .ت)
- مصطفى أحمد عبد العليم : المقاصد العامة للنحو العربي نظرًا وتطبيقًا ، حوليات كلية الآداب ، جامعة القاهرة
- ابن منظور جمال الدين بن مكرم : لسان العرب دار صادر ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- ابن مضاء القرطبي : الرد على النحاة ، تحقيق :شوقي ضيف ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ .
- متوكل أحمد : مسائل النحو العربي في قضايا الخطاب الوظيفي ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، ٢٠٠٩ .
- محمد بكر إسماعيل : القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه ، دار المنار ، القاهرة ، ١٩٩٧ .
- محمد محمد يونس علي : علم التخاطب الإسلامي ، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص ، دار الكتاب المتحدة ، بيروت ، ٢٠٠٥ .
- محمود توفيق محمد سعد : سبل الاستنباط من الكتاب والسنة :دراسة بيانية ناقدة ، مطبعة الأمانة ، مصر ، ١٤١٣هـ .
- مصطفى تاج الدين : النص القرآني ومشكل التأويل ، ، إسلامية المعرفة ، السنة الرابعة ، العدد الرابع عشر ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م .
- مصلوح سعيد : الأسلوب دراسة لغوية إحصائية ، مطبعة حسان ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- مطلوب أحمد : معجم المصطلحات البلاغية ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، ١٤٠٦ هـ .
- مغربي محمد نجيب عوضين : نظرية العقد في الفقه الإسلامي ، ، دار النهضة العربية ،٢٠٠٣ .

- ملكاوي فتحي حسن : الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الأردن ، ٢٠١١ .
- منقور عبد الجليل : علم الدلالة ، أصوله ومباحثه في التراث العربي ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ،٢٠٠١ .
- نحلة أحمد : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ،دار المعرفة الجامعية ، مصر ٢٠٠٦ .
- ناصر أبو زيد : الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية ، مكتبة الدبولي ، ط٢ ، ١٩٩٦ .
- نهر هادي : التراكيب اللغوية ، مطبعة الرشاد ، بغداد ، ١٩٨٧ .
- النكت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي في لفظه وشرح أبياته وغريبه ، تحقيق : رشيد بلحبيب ، المغرب ، ١٩٩٩ .
- النووي ، أبو زكرياء : روضة الطالبين وعمدة المفتين ،الدار العربية للعلوم ناشرون المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ، ١٩٩١ .
- النيلي ، عالم سبيط : النظام القرآني . . مقدمة في المنهج اللفظي ، إعداد فرقان محمد تقي ومهدي الوائلي ، الطبعة الثانية ، مكتبة بلوتو ٢٠٠٣ .
- نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير ،دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة . دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ط٢/ ١٩٨٣ .
- ابن هشام أحمد بن عبد الله الأنصاري : أوضح المسالك إلى ألفية إبن مالك ، دار الجيل ، ط٥ ، – بيروت .
- ابن هشام أحمد بن عبدالله الأنصاري : شرح قطر الندى وبل الصدى ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٨٨ .
- الهروي حسن حاشية على حاشية الشريف الجرجاني ، على شرح العضد ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣ .
- يحيى محمد : الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر ، ، طبعة مؤسسة أفريقيا الشرق ، ٢٠١٠ .

المراجع الأجنبية

- Arild (J.O): De l’analyse stylistique considérée comme explication intentionnelle. Romansk , n°16, (2002).
- Attridge (D): The Linguistic Model and Its Application, in: *The Cambridge History Of Literary Criticism*, Volume VIII, From Formalism to Poststucturalism (1995).
- Bach (k), ‘Seemingly Semantic Intuitions’, in *Keim Campbell*, Joseph, O’Rourke, Michael, and Schier, D. (eds.) *Meaning and Truth* (Seven Bridges Press, (2002).
- BAKHTINE (M), Esthétique *de la créa tion verbale* Préface Tzvetan TODOROV traduit du russe par Alfreda Aucoutu- rier, Paris Gallimard 1984.
- Benveniste (E), “Nature du signe linguistique”, *acta Linguistica I/ Problème de linguistique générale*, Paris Gallimard , (1966). pp 49 -55.
- Bradford (R), *Roman Jakobson: Life, Language, Art Critics of the Twentieth Century*, Routledge, (1994), 33-34.
- BURGE (T), “Intellectual norms and foundations of mind”, *Journal of Philosophy* (1986), 83, 697-720.
- BURGE (T)., “Individualism and the mental”, in HEIL J., *Philosophy of Mind. A guide and anthology*, Oxford University Press, (éd) (2004), p. 428-477.
- Charaudeau (P), Le discours d’information médiatique, construction du miroir social, Nathan, Paris (1997).
- Charaudeau (P): *Langage et discours, éléments de sémiolinguistique*. éd Hachette, Paris (1984).
- DUCROT (O), "Note sur la présupposition et le sens littéral", *postface à Henry, sujet et discours*, Paris, Klincksieck, , (1977), pp169- 203.

- George (Y), *The Study of Language*, (The origins of language), Cambridge University Press, (2010), -Maurice (T)., Contre l'arbitraire du signe, Didier Erudition, (1983).

- Grammont (F), Legrand (D) & Livet (P), Naturalizing Intention in Action. An interdisciplinary approach. The MIT Press, (Eds.) (2010).

- Grice (H. P): *Logic and Conversation.* [In: Syntax and Semantics, Vol. 3, Speech Acts, ed. by *Peter Cole* and Jerry L. Morgan. New York, (1975) , pp. 41-59.

- Hancher (M) "the classification of cooperative illocutionary acts", *language in society*, .(1979)8: 1 - 14 .

- Hiraga (M.K).. Diagrams and metaphors: Iconic aspects in language. Journal of Pragmatics (1994), 22: 5-21.

- Jakobson (R): Six Lectures on Sound and Meaning, MIT Press, Cambridge, Mass, (1937).

- lakoff (G).and johnson ,Metaphors We Live By, University of Chicago Press, (1980).

- Lakoff (R): "The logic of politeness: or, Minding Your P's and Q's" in *Papers from the Ninth Regional Meeting Chicago Linguistique Society*, Chicago, (1973), pp 292-305.

- Laurence (R. H), *The handbook of pragmatics*, Wiley-Blackwell, (2005).

- maingueneau (D)., Charaudeau P., dictionnaire d'analyse du discours, paris, seuil,(2002).

- Moechler (J) et Reboul (A), *Dictionnaire Encyclopédique de Pragmatique*, Paris, Seuil (1998)

- MOECHLER (J), *Argumentation et conversation, Eléments pour une analyse pragmatique du discours*, Paris, Hatier, (1985).

- PUTNAM (H) 1988, *Representation and Reality*, MIT Press, Bradford Books, Cambridge, Mass.
- Radden (G) and Klaus-Uwe Panther. Introduction: Reflections on Motivation, Iinbunden (2011), pp.1-26.
- Rainer (W): pour une pragmatique du discours fictionnel. In: *Poétique* n°39, sep. (1979).
- Reboul (A), J.Moeschler ; la pragmatique de discours, Paris, Armand Colin, (1998).
- RECANATI (F), "Can we believe what we do not understand?", *Mind and Language* (1997), 12, 84-100.
- SEARLE (J) *Les actes de langage*, Paris, Hermann, (1972).
- Searle (J. R), *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, (1983).
- Sweester (E), From etymology to pragmatics: metaphorical and cultural aspects of semantic experience, Cambridge University, press, (1990).

تطفئ دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع شمعتها العاشرة، لتضيء سماء الثقافة العربية بهذه السلسلة الجديدة من الإصدارات المتميزة.

لقد راهنا من البداية على التميُّز، وها نحن نواصل المشوار بحزم وعزم، آملين أن نخدم الكتاب والقارئ في وطننا العربي الكبير من الماء إلى الماء.

نسعد أن نحتفي بهذه الإصدارات الجديدة وبكتّابها، وأن نشرك القرّاء معنا في هذا الاحتفاء، ونعد الجميع أننا سنواصل المشوار بحزم وعزم، واضعين نصب أعيننا التميُّز شكلا ومحتوى.

وكل أملنا أن يجد القرّاء في هذه السلسلة ما يفيد ويمتع، ولا يفوتنا أن نشكر كل من وضع ثقته فينا، كما لا يفوتنا أن نرحب بكل الأقلام الجادة، والأعمال المتميزة.

وكل عام والكتاب العربي بخير

دار كنوز المعرفة

مقاصد اللغة

وأثرها في فهم الخطاب الشرعي



هذا الكتاب

قصدت في هذا الكتاب، فتح باب النظر في علم مقاصد اللغة ودورها في فهم الخطاب بصفة عامة، والخطاب الشرعي بصفة خاصة. وقد أشرت إلى أهميتها النظرية، والتطبيقية مركزا على النصوص والقواعد والعقود، متأملا في آراء المنظرين والمفكرين في علوم مختلفة قصد الوصول إلى إطار عملي، قد يفيد الباحثين المدققين أكثر مني في مادته وآفاقه العلمية المتجددة.

فجاء الكتاب مركزا على أفكار ثلاث يندمج بعضها في بعض عن طريق التعلق؛ وهي علاقة القصد اللغوي بالفهم، وعلاقته بالتداول، وعدم قبوله بالاعتباط؛ فلا يتحقق القصد في اللغة إلا بالفهم، ولا يكون نجاح هذا الفهم إلا بالتداول. وهي أفكار استنتجت منها:

- افتقار مناهج الدراسات اللغوية الحالية إلى الاجتهاد في مقاصد اللغة، التي بواسطتها تفهم مواطن الضّعف والقوّة في الدراسات النحوية الحالية.

- إن تراثنا العلمي اللغوي يزخر بنماذج من الاجتهادات العلمية التي كان لها إسهام في استثمار النصوص واستنباط المعاني، بضوابط تضمن الإيفاء بحق هذه المعاني، وتحفظ الاستنباط من الزيغ أو التفريط. ومن هذه الضوابط؛ ضابط الوعي بخصائص اللغة، وبدلالاتها الإفرادية والتركيبية في جميع مجالات التخاطب.

- إن وجود طفرة هائلة من النصوص المختلفة، والمصطلحات العلمية الدقيقة ضمن علوم متنوعة، دليل على وجود مستويات نظرية وتطبيقية في علوم الشريعة، تنتظر من يقرأ مقاصدها اللغوية ، وي... المختلفة.



ISBN 995774351-1
9789957743512





دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - مجمع الفحيص التجاري
ص.ب 712577 عمان (11171) الأردن
هاتف 4655 877 فاكس 875 4655 6 962+
www.darkonoz.com
dar_konoz@yahoo.com info@darkonoz.com